روجيه غارودي

نحو حرب دينية؟

جَدَل العصر

مقدّمة ليوناردو بوف

ترجمة: صيّاح الجهيّم

دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع

نحو حرب دينية؟

* نحو حرب دينية؟
* روجيه غارودي
* مقدّمة: ليوناردو بوف
* ترجمة: صيّاح الجهيّم
* الطبعة الأولى ١٩٩٦

* الناشر: دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع

روجيه غارودي

نحو حرب دينية؟

جَدَل العصر

مقدّمة ليوناردو بوف

ترجمة: صيّاح الجهيّم

ليس المقصودُ بالحرب الدينية حرباً بين الإسلام والمسيحيّة، ولابين الإيمان وعدم الإيمان؛ وإنما هي تلك المواجهة الأساسيّة بين «وحدانيّة السوق» - أي المال - وجميع الذين يريدون أن تكون لحياتهم معنى.

ولاجدال فيما طرحه المؤلفُ حولٍ هذه «الوحدانيّة» الجديدة. أما ماقاله المؤلفُ عن المسيحيّة والإسلام والماركسيّة والدول الاشتراكية والغايات فسوف يكون مثارٍ جدلٍ كبير. وعسى أن يكون ذلك الجدلُ مثمراً يقرّب بين الشعوب ويساعد على تحرّرها من ذلك الجبروت الجديد. ومن أجل هذا الجدل تُرجم الكتابُ.

المترجم

مقدمة

حقيقة النبوة

مثلما هو «دوم هلدر كامارا» رئيسُ الأساقفة البرازيلي، بالنسبة إلى الكنائس، كذلك هي حالُ «روجيه غارودي» بالنسبةِ إلى المجتمعات الغربية. وهما صديقان منذ سنين. ولقد عقدا اتفاقاً ظلا وفيين له منذ عقده: كان على أحدهما أن يُوطّد البعد الدينيَّ في الاشتراكية، وكان على الآخر، أن يُعيد اكتشاف منظور التحرّر الذي افتتحته المسيحيةُ.

حقّق غارودي وهلدركامارا في حياتهما هذا الاتفاق المُبرم في ٢٩ أيار ١٩٦٧: علّق غارودي أهميةً متزايدةً على البعد الروحي الصوفي للحياة، وعلّق هلدركامارا أهميّة على البعد التحرّري للمسيحية: لقد جمعت بينهما روحُ النبوّة.

النبيُّ، دائماً، رجلُ لحظةٍ من التاريخ. وهو يلتقط الصرخات الآتية من عالم «المعذبون على الأرض»، ويستنكر المظالمَ بسخطٍ مقدّس. لكنه يُبشّر بالأحلام المُبدعة للمعنى، ويفتح التاريخ على مُستقبلٍ حاملٍ للأمل.

كتابُ «روجيه غارودي» هذا امتدادٌ لكتابه السابق: «هل نحن بحاجةٍ إلى الله»، مع اهتمامه نفسه بمصير الإنسانية في لحظةٍ تُسيطر فيها على العالم السوقُ ودكتاتوريةُ النموذج الغربي للنمو.

إن نموذج «العَولمة» هذا قتّالٌ على نحوٍ عميق. فهو يكلّف العالم هيروشيما جديدة كلَّ يومين. ذلك أن عشرين بالمئة من البشرية تحتفظ بثلاثة وثمانين بالمئة من الثروة العالميّة. والجوعُ موجودٌ في العالم الأول، وموجودٌ بكثافة في العالم الذي ثلثاه من الفقراء. في الولايات المتحدة يشكو من الجوع طفلٌ من ثمانية. وفي البرازيل يموت كلّ سبعين ثانية طفلٌ ضحيّةً للجوع. وفي العالم يموت كلّ عام خمسة عشر مليوناً ونصف من الأطفال بالجوع أو بالأمراض التي يُولّدها الجوعُ. فما هذه البشريّةُ الغاشمةُ، الخالية من الرحمة - كما يسأل غارودي - «والمؤلّفة من برابرةٍ مزوّدين بمحرّكات يعيشون في أدغال ماقبل التاريخ، حيث لاوجدان يتفكر في الله، في وحدة الكون ومعناه.

في العالم اليوم انقسامٌ كبير بين الذين يأكلون والذين لايأكلون، بين الذين يستأثرون لأنفسهم بوسائل الحياة حتى التخمة استئثاراً أنانياً، وبين الذين تُركوا لمصيرهم كي يموتوا قبل أوانهم.

لايمكن لأحدٍ أن يقبل بمثل هذا الوضع. فجميعُ التقاليد الروحية وجميعُ الديانات ترفضُه: فلمَ هي صامتةٌ وغيرُ فعّالةٍ أمام هذه المصيبة العالمية؟ لأنها تواطأت، عبر التاريخ، مع السلطات المسيطرة وأصبحت دياناتِ السيطرة. إنها تحملُ في ذاتها مبدأ التحرّر من تلك الانقسامات اللاإنسانية، ومبدأ تجاوزها. وهي شاهدةٌ على أننا جميعاً على صورة الله الذي نفخ الروح فينا، وجعل من واجبنا أن نكون واحداً مع الكلّ. وهي تستطيع أن تُساعد، أكثر من أية قوّةٍ تاريخية، في خلق وحدةٍ للعالم، وحدةٍ ديناميكيّة، مركّبةٍ، أخويّةٍ وسمفونيّة. لكنها ينبغي، من أجل ذلك، أن تتحرّر من العجرفة ومن الأصولية، ومن الايديولوجية القبليّة والقاتلة، ايديولوجيّة «الشعب المختار» التي تميّز المسيطرين.

من الضروري أن نَفتح أنفسنا لتجربة الله الأصلية التي هي أملٌ بالمعنى، والتي تتجلى في الفعل المبدع للإنسان، في الفنون، وفي جميع أشكال التعبير التي بها يَهبُ حياته وحياةَ المجتمع معنىً، والتي فيها يُدرك معنى المعاني جميعاً مختبئاً في قلب كلِّ لقاءٍ حقيقي. وها هنا ينبعث المقدَّسُ الذي ليس مرتبطاً ارتباطاً ضرورياً بما هو «ديني» أو بما هو «شعائري»، بل بكلِّ مايكبّر أبعادَ الحياةِ ويفتح القلب على آفاقٍ آخذةٍ أبداً في الاتساع.

إن غارودي يجد في القديس بولس بذور مسيحيّة السيطرة. ولذلك فإن «البولسيّة» السياسية تتمفصل بسرعةٍ شديدة مع سلطات هذا العالم وتتشكّلُ في بنيةٍ كدينٍ للسيطرة الامبراطورية على هذا العالم. ومع البحث المستقصي ومع معنى ما هو راهن يعثر غارودي على تجربة يسوع الأصليّة وعلى دلالتها التحرّرية للإنسانية كافة. هذه المسيحيّة هي وحدها الجديرةُ بأن تمتدّ إلى العالمِ بأسره. أما المسيحية الأخرى، مسيحية الغرب فهي بما هي عليه عَرَضٌ.

نحن نعثرُ على المسيحية التحرّرية لدى حكماء جميع الثقافات؛ ولها قُربى مع جميع التقاليد الروحيّة التي فتحت دائماً منظوراً لحضورٍ متضامنٍ مع المضطَهدين، ولوحدة الخلق في كليّته.

إن تجربة يسوع الأصلية محقّقةٌ اليوم من قِبَل مسيحيّة التحرّر في أمريكا اللاتينية وفي افريقيا وآسيا، ونجد أقوى تعبيرٍ لها في جماعات القاعدة المسيحية وفي لاهوت التحرّر. وعلى هذه المسيحيّة يتوقّف، برأي المؤلف، استمرارُ حياة الإنسان.

بين أيدينا هنا كتابٌ عظيم الكثافة يرتعش بالمحبّة وبالروح النبويّة.

إنه يحتوي على صفحات رائعةٍ تدعو كلاً منا إلى أن يكتشف في

ذاته الله الذي يَسكنه، والقدرةَ على التقاط الطاقات الكونيّة التي تحيا فيه، والطاقة المُحيية لكل شيء. إنه كتابٌ ضروريّ يساعد العقول الكريمة على التوجّه في «جَدَل العصر».

ليوناردو بوف

ريو دي جانيرو ١٥ آب ١٩٩٤

مدخل

«صلاة لراحة» الانحطاط

هل للعالم روحٌ، أي هل له وحدةٌ ومعنىً؟

نحن نعيش في عالمٍ منشطر، بين الشمال والجنوب، وفي الشمال كما في الجنوب، بين الذينَ يملكون والذين لايملكون. إن ثمانين بالمئة من الموارد الطبيعية في كوكبنا يشرف عليها ويَستهلكها ٢٠٪ من سكانه. أي إن الـ ٢٠٪ الذين هم الأكثرون غنىً يمتلكون ٨٣٪ من الدخل العالمي، والـ ٢٠٪ الذين هم الأكثرون فقراً يمتلكون ١,٤٪.

نتيجة هذا الانشطار، يموت كلَّ يوم ٤٠٠٠٠ كائن بشري من سوء التغذية أو من الجوع.

والهوّةُ تتّسع: فأثناء السنوات الثلاثين الأخيرة انتقل الفارقُ بين البلدان الفقيرة والبلدان الغنيّة من (١ إلى ٣٠) إلى (١ إلى ١٥٠).

إن هذا الانشطار في أصل مشكلاتنا الحيوية.وتلازمُ العالمَ اليوم، العالمَ بأسره، الشمال والجنوب، ثلاثُ مآسٍ كبرى هي: مأساةُ الفقر، ومأساة البطالة، ومأساة الهجرة.

وترتدُّ جميعها إلى المشكلة الوحيدة نفسها المتولّدة من استغلال أربعة أخماس العالم، وهو استغلالٌ يجعلها مُفلسةً. وفي الوقت نفسه، وفضلاً عن مئات ملايين العاطلين عن العمل في العالم الثالث، من المنسيّين الذين لايُذكرون أبداً، أُحصي نحو خمسةٍ وعشرين مليوناً من العاطلين في البلدان المصنّعة.

يُقال إنها «زيادة الإنتاج». لكنها زيادة إنتاج بالنسبة إلى ماذا؟ ـ بالنسبة إلى السوق الوحيدة المليئة. حين جُعل ثلاثةُ مليارات رجلٍ وامرأة، من خمسة مليارات مفلسين بالاستعمار أولاً، ثم بالسياسة الاستعمارية الجديدة لقادة البلدان الأكثر تصنيعاً: الـ (G7)(١)، وصندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، المُضاربة على الدين. وهذا الدَين وُلد لأن اقتصاد البلدان التابعة قد هدَّم الاستعمارُ بنيّته، ففرضَ، عليها، على حساب الزراعات الغذائية، زراعات أحاديّة وإنتاجاتٍ أحاديّة جعلت من هذه البلدان مُلحقاتٍ باقتصاد الدولة المستعمرة، ثم جامعةً للعملات الصعبة كي تسدّد ديونها لصندوق النقد الدولي.

والهجرةُ هي تلك الحركةُ التي لا سبيل إلى كبحها والتي تقود الذين لايستطيعون العيش على أرض أجدادهم من منطقة الجوع إلى منطقة البطالة.

إن الدول والأحزاب السياسية في البلدان الغربية لاتتصدى أبداً للمشكلة على هذا النحو، لأنها محاصرةٌ منذ خمسة قرون بالتخيّلات الخدّاعة، تخيّلات النمو القائم على الإنتاج المتزايد أكثر فأكثر وأسرع فأسرع، انتاج أيِّ شيء مفيدٍ وغير مفيد، ضارٍ بل ومميتٍ (كالمخدّرات والأسلحة).

في هذا المنظور لايمكن للإنسان أن يعرف سوى نجاح المتجر الكبير، أي أن لايكون سوى منتجٍ (عندما لايكون عاطلاً عن العمل) ليكون مستهلكاً أكثر استهلاكاً.

هذا النموُّ يقدّمه السياسيون ووسائل الإعلام على أنه الترياق للخروج من الأزمة ومن البطالة، في حين أن النموّ الحاصل منذ ١٩٧٥، والناجم

---

(١) الـ (G7) هي الدول السبع الكبرى.

عن زيادة الإنتاجيّة بفضل تطوّر العلوم والتقنيّات لم يعد يخلق وظائف جديدة، لكنه، على العكس، يحذف منها، إذ يُحلّ شيئاً فشيئاً عمل الآلات محلَّ عمل الإنسان. لقد أنتجت بلجيكا في ١٩٨٠ (١٠ ملايين طن) من الفولاذ بـ /٤٠٠٠٠/ عامل، وفي ١٩٩٠ أنتجتِ ١٢ مليوناً ونصف بـ /٢٠٠٠٠/ عامل.

إن النموّ تحرّضه أرباحُ الإنتاجيّة الحاصلة بفضل العلم والتقنيّات التي تُتيح إحلالَ الآلات محلّ جزءٍ كبير من العمل البشري، وأكثر من الآلات اليوم إحلال تطوّر تقنيّة الإعلامية والإنسان الآلي والناظمات.

من غير المعقول تجريم العلوم والتقنيّات.

إن المصيبة تأتي من الاستخدام الذي نستخدمها فيه.

مثلاً: تزايد الإنتاجُ منذ ١٩٧٠ بفضل هذه المكتشفات نحو ٨٩٪ وتلك فرصةٌ مؤاتية للإنسانية كي توفّر على نفسها عناءَ المهمات التي تتطلبُ التكرار أكثر من غيرها. لكنها مصيبةٌ على الإنسانية عندما لاتتناقص مدةُ العمل في الفترة نفسها، وعندما تتضاعف البطالةُ أكثر من عشر مرات. وذلك يعني أن زيادة الإنتاجية التي مردّها إلى العلوم والتقنيات لم تخدم مجموعَ الإنسانية، وإنما خدمت مالكي وسائل الإنتاج فقط.

ولو أن مدّة أسبوع العمل رُبطت بتبّدلات الإنتاجية لكان ذلك خيراً للجميع.

ولو أن زيادة أوقات الفراغ لم يستردّها سوقُ أوقات الفراغ الذي يُحوّل الوقت «الحرّ» إلى وقتٍ فارغ، مُفرَغ من الإنسانية بنوع «التسليات» التي تُقترح له والتي لاتُيسّر التفتّح الجسديّ والثقافي، لكان ذلك خيراً. إن فسحة الحياة هذه، بدلاً من أن تساعد الإنسان على أن يكون إنساناً، أي

مُبدعاً، بموجب نظام السوق، تميل إلى أن تجعل منه عاطلاً عن العمل، وفي أحسن الحالات مُستهلكاً.

إن مشكلة البطالة لايمكن أن تُحلَّ في إطار الغرب. وهي لن تُحَلَّ إلا إذا وُضعت في المقام الأول مشكلةُ الحاجات الإنسانية للعالم الثالث، أي ثلثي العالم، وهي حاجاتٌ يمكن أن يَخلق إرواؤُها وحده أسواقاً بوسعها أن تقضي على بطالة البعض وجوع الآخرين. وحتى في الحدود الايديولوجية للسوق، الحلُّ الوحيدُ الممكن هو أن يُجعَل غير المليء مليئاً وذلك بالكفّ عن إنهاكه بالدَين وبالمبادلات غير المتكافئة.

لايمكن أن تُطرحَ المشكلةُ هذا الطرح عندما نحبس أنفسنا في منظور اقتصاد السوق. إن نقد اقتصاد السوق لايعني بتاتاً أنه ينبغي إلغاء السوق بتخطيطٍ قادرٍ على كل شيء من جانب الدولة.

إن مايسمّى اليوم «اقتصاد السوق» ليس سوقاً تبرز فيه الحاجاتُ على السوق، وتهدف فيه المبادرة الفردية إلى إشباع هذه الحاجات، ومن شأن ذلك أن يردّ السوق إلى وظائفه الضرورية والسليمة.

اقتصادُ السوق، بشكله الراهن، اقتصادٌ تكون فيه السوقُ هي الناظم الوحيد للعلاقات الاجتماعية، وفيه يُشترى كلُّ شيءٍ ويُباع بما فيه الإنسان وعمله. ويحدثُ حينئذٍ ماسمّاه «غالبريت» «انعكاس السلسلة»، إذ لايُنتج المنتجُ استجابةً لحاجةٍ، لكنه يَخلق حاجاتٍ (ولو كانت مصطنعة أو حتى منحرفة) ليمكّن الإنتاج من التوسّع الدائم.

مثلُ هذا الاقتصاد يستند إلى تصوّر للإنسان مقصوراً على بُعدين وحيدين: الإنسان منتجاً ومستهلكاً. وفي مرحلة الرأسمالية الصاعدة أعطاه «هوبز» هذا التعريف المقتضب: «الإنسان ذئبٌ للإنسان».

والمسألة التي ستكون وحدها هي الحاسمة: مسألة وحدة العالم

وغايات الإنسان الأخيرة، لايمكن أن يطرحها رجالُ الاقتصاد والسياسة الذين يقبلون جميعاً بمسلّمة هوبز، مصدر جميع أنواع العنف على مستوى الأفراد وكذلك على مستوى الأمم.

هذه المشكلات الاقتصادية والسياسة تستند في نهاية الأمر إلى مشكلة الغائيّة أي إلى مشكلةٍ دينيّة.

فلِمَ لم تستجب إلى ذلك الدياناتُ المؤسّسيةُ؟

لا الكنيسةُ المسيطرةُ لدى المُسيطرين: الكنيسة الكاثوليكية؛ ولا الدينُ المسيطر لدى المُسيطر عليهم: الإسلام.

لأن كلاً منهما قد تحالف مع السلطة والثروة. ولم يضع مسلّماتهما موضع الاتهام.

ولأن كلاً منهما أفرز منذ قرون «لاهوت السيطرة»، مقدِّماً الله كقوّةٍ خارجيّةٍ وعُليا تخلق الإنسانَ والعالم والملوك الذين يُديرون شؤون الناس، دفعةً واحدة وإلى الأبد. كلُّ سلطةٍ قد رتّبها الله. «ومن يقاوم السلطان فإنما يُعاند ترتيب الله» هذا ماكتبه القديس بولس بعد بضع سنواتٍ من موت يسوع المسيح الذي كانت حياته كلها اتّهاماً للنظام القائم.

كذلك الأمر بعد وفاة النبيّ محمد ﷺ بسنوات قلائل، عندما استخدم الأمويون السلطة والثروة وأساؤوا استخدامهما؛ وعندما احتجّ المسلمون الأتقياءُ الذين عاشوا حياة الجماعة مع النبيّ ﷺ والخلفاء الراشدين، على هذا العبث بالرسالة، أجابتهم السلطة: إن كان هذا أميركم فلأن الله قد أراده وعليكم طاعته.

وبالرغم من هذه الهيمنة التي مرّ عليها أكثر من ألف سنة، هيمنة «لاهوت السيطرة» عاش ملايين المسيحيين على طريقة «سان فرانسوا داسيز»، أو على طريقة «لاهوت التحررّ»، رسالة يسوع التحرّرية التي بشّر

بها الفقراء قبل غيرهم. وفي عهد البابا العظيم جان الثالث والعشرين ومجمع الفاتيكان الديني الثاني طلع الفجرُ الذهبي لأملٍ كبير: أملٍ بكنيسة منفتحةٍ على العالم وقلقه، وبحوار مع إيمان جميع الناس.

لكن ثقل التقليد الامبراطوري الروماني قد أغلق هذه الفُرجة، وأعاد الأصولية التقليدية للاهوت السيطرة ضد لاهوت التحرر، لتدين بالكلام وثنيات القوة والمال، ولتتحالف بالعمل مع السلطات حتى لو كانت مجرمة مثل سلطة «بينوشيه» أو سلطات دكتاتورية «هايتي» العسكرية الدموية (التي لم يعترف بها سوى الفاتيكان) ضد الأب «اريستيد» المذنب بتعاطفه مع لاهوت التحرّر.

والتواطؤ نفسه مع السلطات تجلّى طوال قرون وحتى يومنا هذا، في الإسلام، منذ دكتاتورية بعض الحكام الأمويين الفاسدين، إلى بعض أنظمةٍ راهنة أكثر فساداً تتحالف مع الاستعمار الذي تقوده الولايات المتحدة. وتودع مليارات دولاراتها في البنوك الأمريكية، ممارسةً بذلك ما حرّمه القرآن: الربا، أي الربح بلا عمل.

والتوازي أخاذٌ بين لاهوتيّ السيطرة: الخيانة الأساسية تحاول أن تموّه نفسها في تشدّد طقسيّ شعائري. إن أسوأ المتّجرين الفاسدين، وأعتى اللصوص يتذرّعون بالقرآن ليقطعوا يد السارق الصغير. أليست وحدةُ العالم ورفضُ تراكم الثروة في أحد قطبي المجتمع، والشقاء في القطب الآخر، أليس ذلك في مركز الوحي الذي تسلّموه، من أجل أن يكون العالم واحداً مثل الله الذي خلقه؟

كل ذلك يحجب الواقع المركزي ومأساة زمننا: نحن نعيش أشرس حروب الدين.

لابين الكاثوليك والبروتستانتيين، ولا بين المسلمين والمسيحيين، وإنما بين هذا الدين الذي لايجرؤ أن يُعلن عن اسمه والذي يحكم بالفعل،

اليوم، جميع العلاقات الاجتماعية وجميع العلاقات الدولية على حدٍّ سواء: وحدانيّة السوق التي تغطيّ جميع الوثنيّات.

ليس عصرنا ملحداً: بل هو متعدّد الآلهة. إن وحدانية السوق تولّد عبادة أوثانٍ شتى: المال والسلطة والقوميات والأصوليات.

وفي مواجهة هذه الوحدانية، القادرة على كل شيء اليوم، فإن المهمة الأكثر استعجالاً هي تجميع كلّ مَن للحياةِ عندهم معنىً، والذين يعون أنهم مسؤولون شخصياً عن اكتشاف ذلك المعنى وإتمامه.

معنىً غير الإنتاج والاستهلاك المتزايدين في لامعنى حياةٍ يبدو رمزها مدارٌ ذاتيٌّ الحركة نمضي فيه بسرعةٍ متزايدةٍ، ولانمضي إلى أيّ مكانٍ، والموتُ ينتظرنا فيه عند كل منعطف.

لايمكن أن يكون للحياة معنىً إلا إذا كان العالم واحداً، لا أن يكون عالماً لايستطيع أن يزداد فيه البعضُ غنىً إلا بشرط أن يزداد فيه الآخرون فقراً كما هي الحال في النظام الراهن. لأنه إذا كان الانقسام اليوم بين الشمال والجنوب أكثر مايكون إيلاماً، ولايني يتفاقم، فهو لايمكن أن يؤدي إلا إلى انفجارات ستكون نهايتُها انتحار الكوكب، وليس هو الانقسام الوحيد: لقد اعترف «كلنتون»، منذ مجيئة أن ١٪ من المواطنين الأمريكيين يملكون ٧٠٪ من الثروة القومية. وإلى هذا الـ ١٪ ينتمي بطلُ «دالاس» أو «سانتا برباره» الذي تُنشر كل يوم، عبر العالم، مغامراته القذرة والوهاجة وكأنها تمثل أمريكا بأسرها، في حين يعيش فيها ٣٣ مليون أمريكي تحت عتبة الفقر.

إن منظمة الأمم المتحدة للطفل (اليونسيف) تُعلمنا أنه في سنة ١٩٩٤ وفي الولايات المتحدة كان طفلٌ من ثمانية أطفال لايشبع من الطعام، وفي السنة نفسها، مات في العالم، خمسة عشر مليوناً ونصف من الأطفال بسبب سوء التغذية أو الجوع.

أهذه هي «نهاية التاريخ»؟، وغايته المجيدة؟ أفلا يكشف لنا هذا الانقسامُ المتزايدُ للعالم أننا مانزال برابرة مزودين بمحركاتٍ، نعيش في أدغال ما قبل التاريخ حيث لاوجدان يتفكّر في الله، في وحدة الكون ومعناه؟

ما من حكمةٍ ولا دين يمكنهما أن يقبلا بهذا الانقسام للعالم وبذلك الاستبعاد لثلاثة أخماس سكانه من حقوق العيش إنسانياً.

أهذا هو «الإنسان الذي صُنع على صورة الله» كما تقول التوراة؟ «الإنسان الذي نفخ فيه الله من روحه» كما يقول القرآن الكريم؟ أهذا هو الإنسان في كل حكمة لاتستعمل اسم «الله» وإنما تستعمل «الواحد» و«الكل»، لتشير إلى المقتضيات نفسها؟ «أن يكون المرءُ واحداً مع الكل» هذا ماتعلّمه التاويّةُ الصينية مع «لاوتسو».

«أنت هو ذاك»[1]. هذا ماتقوله نصوصُ الاوبانيشاد الهندية التي علّمت الإنسان، منذ ثلاثة آلاف سنةٍ، أن أشدّ الأشياء حميميّة وشخصيّة فيه هو حركةُ الحياة الوحيدةُ، تلك القوّةُ التي تَبعث الحياة في جميع الكائنات؛ تلك القوة الموجودة مع وجود الحياة سمّتها ديانات الأمريكيين الهنود «الله»، هذا الإله الذي اكتشفه القديسُ أوغسطين وكأنه «داخليّ فيه أكثر من نفسه».

وعند ملتقى الشرق والغرب، قبل ستة قرون من عصرنا، صاغ هيراقليت ذلك القانون الشامل والأبدي: «الكلُّ واحدٌ. إن قانون الحياة تحقيقُ انسجام الواحد». الغربُ ـ على مستوى آلاف السنين ـ عَرَضٌ، كما قلتُ منذ عشرين عاماً بصدد الادعاءات الغربية «للشعب المختار» المكلّف بتمدين العالم.

---

(١) ذاك: أي الحياة الكلية. المترجم.

إن هذا التفكك في النسيج الاجتماعي، وتلك التمزّقات مثيرةٌ ولاسيّما أن العلوم والتقينات حققت في العالم وحدةً فعلية. لقد أصبح ممكناً، من الناحية العسكرية، مع الصواريخ والسلاح النووي، بلوغُ أيّ هدفٍ انطلاقاً من أيّة قاعدةٍ . ومن الناحية الاقتصادية، إن أي انهيار مالي في أيّة بورصةٍ يخلقُ أزمةً وبطالةً في كلٍ مكان. ومن وجهة النظر الثقافية، جعل التلفزيون وتقنيات الصورة كلّ نقطةٍ من الأرض حاضرةً في جميع النقاط الأخرى، وفيها يَبسط الأقوى والأغنى الهمجية العظمى.

كيف يتمّ الانتقال من وحدة الفوضى والبربرية تلك التي نَخضع لها إلى وحدةٍ مقصودةٍ، صالحةٍ لتفتّح الإنسان وجميع الناس؟ وإذا شئنا أن نعبّر عن ذلك بكلماتٍ أخرى: كيف يتمّ الانتقال من اللامعنى إلى المعنى؟ من الانحطاط إلى النهضة؟ ذلك هو جَدَل العصر.

نحن نعيش ما يدعوه علماءُ اللاهوت «الفرصة المناسبة»، أي: لحظةً تاريخيةً من الأزمة، ومن طرح الأسئلة، ومن اتخاذ القرار الذي لامفرّ منه. إن الشرط الأوّلي لكل حلٍ لهذه المشكلة الوحيدة والحيويّة هو أن يُعاشَ هذا العالمُ في وحدته.

ليس المقصود الوحدة المهيمنة، الامبراطوريّة، وحدة السيطرة، بل الوحدة السمفونية التي يرفدها كلُّ شعبٍ بإسهامه الخاص من العمل والثقافة والإيمان، من أجل أن يمتلك كلُّ طفلٍ وأيُّ طفل في العالم جميع الإمكانات الاقتصادية والسياسية والروحيّة، لكي يَبسط كليّاً جميعَ الإمكانات التي يَحملها في ذاته.

تلك هي الغاياتُ قبل الأخيرة التي في وسع جميع المؤمنين (مهما يكن إيمانُهم) ومن واجبهم أن يَهدفوا إليها وأن يبلغوها معاً، المؤمنين الذين ليست الحياةُ حياةً عندهم إلا إذا كان لها معنى.

العائق الرئيسيّ اليوم لهذا المقصد هو تضليلُ الليبراليّة الاقتصادية التي

تزعم أنها متطابقةٌ مع الحرية الإنسانية والديموقراطية، في حين أنها نقيضهما: إنها حرّية الأغنى والأقوى في افتراس الأفقر والأضعف.

باسم هذه الليبرالية التي تُخلَط بالحرية تُرتكبُ كلَّ يوم أسوأُ الابتزازات.

في عصر انطلاقة الرأسمالية الصناعية، لاحظ الأب «لاكوردير»: بين القوي والضعيف الحريةُ هي التي تَضطهِد.

هذا النوع من الحرية هو مايُريد قادةُ الولايات المتّحدة أن يمدّوه على الكوكب كله. لقد قال بوش: يجب تأسيس سوقٍ من آلاسكا إلى أرض النار، فأضاف سكرتيرُ دولته: يجب خلقُ سوقٍ وحيدةٍ من «فانكوفير» إلى فلاديفوستوك.

إن المشكلة المطروحة هكذا هي مشكلةٌ اقتصاديةٌ وسياسية ودينيّة على نحوٍ لايتجزّأ: أنترك الإنسانيةَ تُصلَبُ على هذا الصليب الذهبي؟

ـ ١ ـ
حربٌ بين الإسلام والغرب؟

تعليم القرآن:

يسوع المسيح نبيٌّ من أنبياء الإسلام:

أثناء اللقاء الذي نظّمته اليونيسكو في ٢٦ شباط ١٩٩٤ للاحتفال بالعيد الأربعين لأول نداءٍ وجهه الراهبُ «بيير» من أجل المتشرّدين، قال لي الراهب «بيير»: أنت تعرّض عنقك للقطع من قبل المسلمين، إخوتك في الدين، لأنك تترجم شهادة الإيمان لديهم بقولك «لاإله إلا الله، محمد رسول الله» وذلك ما أقبل به. محمد رسولٌ. لكني سمعت دائماً: «محمدٌ رسوله»، وكأنه الرسول الوحيد. وذلك غير مقبول، لا عند المسحيين فحسب.

فأجبته إن الترجمة التي قدّمتُها في «هل نحن بحاجة إلى الله؟» كما هي في سائر كتبي، هي الوحيدة المنسجمة مع القرآن الكريم. أولاً إن النص العربي لايتضمّن نحوياً سوى ثلاث كلمات محمد ـ رسول ـ الله ـ وليس فيه أية أداة تسمح بترجمة: رسوله[1]. ومثل هذه الترجمة تأويلٌ، في الواقع، مُغرضٌ، وفي تناقض جذري مع القرآن الكريم.

على العكس: إن الله يأمر محمداً أن يقول: ﴿قل ماكنتُ بدعاً من

(١) هذا الحوار على لسان الكاتب حول مفهوم إضافة كلمة رسول إلى الضمير الهاء لايتعلق بمفهوم إسلامي. فالقرآن قد أثبت إضافة كلمة الرسول. يقول تعالى: ﴿ومن يطع الله ورسوله﴾ النساء ٤، وفي آل عمران ٣. ولكن يظهر أن ماقاله المؤلف متداول في الحوارات بين المثقفين واللاهوتيين الكبار وهو من مواصفاتهم «الناشر».

الرسل﴾ (٤٦ ـ ٩)، وهو يذكّره غيرَ مرّة: ﴿لقد أرسلنا من قبلك في شيع الأولين﴾ (١٥ ـ ١٠ ؛ ١٦ ـ ٤٣ ؛ ٣٠ ـ ٤٧ ؛ ٤٠ ـ ٧٨). ويوضح القرآن الكريم: ﴿وما محمدٌ إلا رسولٌ قد خلت من قبله الرسلُ...﴾ (٣ ـ ٤٤). وهو يُنصح في حال الشك أن يسأل الذين أنزل عليهم الوحيُ قبله ﴿واسأل مَن قبلك من رسلنا﴾ (٤٣ ـ ٤٥). وقد كرّر هذا ثلاث مرات (١٠ ـ ٩٤ ؛ ١٦ ـ ٤٣ ؛ ٢١ ـ ٧) بالصيغة نفسها: ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً﴾.

إن الله يأمر في القرآن بتكريم أنبياء اليهود ويسوع المسيحيين:

﴿قولوا آمنا بالله وما أُنزل إلينا وما أُنزل إلى إبراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيّون من ربهم لانفرّق بين أحدٍ منهم﴾ ٢ ـ ٣٦ ؛ ٣٠ ـ ٨٤).

بل أكثر من ذلك: ﴿إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرّقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعضٍ ونكفر ببعض.. أولئك هم الكافرون﴾ (٤ ـ ١٤٩ ؛ ١٥٠).

وهكذا إذن، اطمئن يا بيير؛ فالأصوليون الذين يريدون أن يقطعوا عنقي من أجل تلك الترجمة عليهم أولاً أن يبتروا أجزاء من القرآن الكريم!

وسألني آخرون: كيف يجوز لمسلم أن يتكلّم عن يسوع المسيح بهذه الطريقة؟ وهنا أيضاً أترك الكلام للقرآن الكريم حيث يجري الكلام عن يسوع أفضل ممّا هو عن محمد ذاته. أولاً لأنه يعترف له بالولادة الخارقة للطبيعة: ﴿والتي أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا وجعلناها وابنها آيةً للعالمين﴾ (٢١ ـ ٩١)

وكذلك: ﴿إنما المسيحُ عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه﴾ (٤ ـ ١٧٠).

وعندما دنا موته قال الله له: ﴿إني متوّفيك ورافعك إليّ﴾ (٣ ـ ٥٥)

وقد كرّر ذلك مرتين (٤ - ١٥٨ ؛ ٥ - ١١)

ثمة ألقاب خاصة أُطلقت في القرآن الكريم على يسوع المسيح ولم تُطلق على غيره حتى ولا على محمد ﷺ: لقد سُميّ المسيح، وكلمة الله، وروح الله.

ومنذئذ تغدو باطلةً خصوماتُ اللاهوتيين التي قادت خلال قرون إلى المجادلات بين مسلمي الأندلس المغاربة والمسيحيين، كما يقول «كارداياك». وليس من الجدّ في شيءٍ أن يُتَّهم الإيمانُ المسيحي بالتثليث، بأنه إيمان بثلاثة آلهة، حتى لو كانت الصيغ الهيلينية عن الثالوث في مجمع «نيقية» تفسح المجال، بغموضها، لجميع الالتباسات، وقد وَلَّدت أكثر من هرطقة.

يُعلن القرآن التوحيد بقوة: ﴿الله أحد.. لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد﴾.

ولاتقول المسيحية شيئاً آخر: إن مجمع لاتران ١٢١٥، وهو نفسه الذي دان مفهومَ «جواشيم دي فلور» عن الثالوث، يقول بالنصّ: «إن الحقيقة العُليا هي في آن واحد آبٌ وابنٌ وروحٌ قدس، وهذه الحقيقة لاتلد ولاتولد ولاتنبثق من غير ذاتها»

"Non est generans neque genita neque procedens"

ليس هاهنا إذن تشكيك بالوحدة الإلهية، وإنما هاهنا مجرّد تعقيدها الذي لايمكن أن يرتدّ إلى مفاهيم على الطريقة اليونانية.

والجدلُ الخاطئ الآخر يدور حول ألوهية المسيح، وهو ناشئ عن اللاهوتيين، لا عن الانجيل ولاعن القرآن.

يقول القرآن: ﴿إن مَثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾ (٣ - ٥٩). يسوع إذن مخلوق الله، مثل آدم. (بولس نفسه يدعوه: «آدم الجديد» (رسالة إلى الرومانيين ٥ - ١٥ الرسالة الأولى

إلى أهل كورنتة ١٥ - ٤٥؛ الرسالة الثانية إلى أهل كورنتة ١١ - ٣).

واللفظة العربية التي تقابل «قال»(*) الفرنسية تشير إلى «كلمة الله».

وهذا النص الذي يعود تاريخه إلى السنة العاشرة للهجرة جزءٌ من الجدل بين محمد ﷺ ونصارى نجران حول ألوهية المسيح الذي كانوا يعدّونه ابنَ الله. والقرآن الكريم، كما رأينا، لايقول شيئاً آخر حين يجعل يسوع كلمة الله وروحه.

لكن هل تقول الأناجيل شيئاً آخر؟ لا يقول يسوع في أي مكان: أنا الله. إنه الابن الخاضع كلَّ الخضوع لله. والترجمة الممكنة الوحيدة للخاضع لله هي «المسلم» أمره لله. «فإنه قد قال: أنا ابن الله» (متى ٢٧ - ٤٣)، وهو رسول الله، المثل (في مرقس ١٢ - ٦؛ وفي لوقا ١٣). ولايتماهى يسوعُ مع الله في أية لحظة. فاليهود كما يقول لنا يوحنا في إنجيله، هم الذين خلقوا هذا الالتباس ليحكموا عليه كمجدّف. لقد قال يسوع بعد أن نقض السبتَ «إن أبي حتى الآن يعمل وأنا أيضاً أعمل» (يوحنا ٥ - ١٧). وهم الذين تظاهروا بالاعتقاد أنه يتماهى مع الله «في حين أن المسيح» بالنسبة إليهم ليس الله بل رسول الله»، «فازداد اليهودُ لأجل هذا طلباً لقتله ليس لأنه كان ينقض السبتَ، بل أيضاً لأنه كان يقول إن الله أبوه مساوياً نفسه بالله» (يوحنا ٥ - ١٨) لكن يسوع سرعان مايصحّح مُظهراً أنه لايساوي الله لكنه يطيعه: «فأجاب يسوع وقال لهم: الحقّ الحقّ أقول لكم: إن الابن لايقدر أن يعمل من نفسه شيئاً إلا ماينظر الآب يعمل، لأنه مهما عمل ذاك فهذا يعمله الابن كذلك ما هو يعمله لأن الآب يحبّ الابن ويُريه جميع مايعمله هو، وسيُريه أعظم من هذه الأعمال لتتعجبوا أنتم» (يوحنا ٥ ؛ ٩ - ٢٠). وعندما يقول يسوع في انجيل يوحنا «أنا والآب واحد» يوحنا (١٠ - ٣٠) يوضّح، في الحال؛ أنه، بكلماته وأفعاله، يجعلُ الله غير المنظور منظوراً. ورؤيته هو

(*) لفظة قال... المقصود ب قال عندما ترد في الإنجيل «الناشر».

هي رؤية الله الذي أرسله: «ومن رآني فقد رأى الذي أرسلني» (يوحنا ١٢ - ٤٥). ويضيف «لأني لم أتكلم من نفسي لكن الآب الذي أرسلني هو أعطاني الوصية بما أقول وأنطق» (يوحنا ١٢ - ٤٩). إن يسوع يتمّم «مشيئة الآب» إذ يميّزها دائماً عن مشيئته حتى الموت «إيلي ايلي لما شبقتني؟ أي إلهي إلهي لماذا تركتني؟» (متى ٢٧ - ٤٦؛ مرقس ١٥ - ٣٤). «يا أبتي، إن شئتَ فأجزعني هذه الكأسَ لكن لاتكن مشيئتي بل مشيئتك» (لوقا ٢٢ - ٤٢). «لا أستطيع أنا أن أعمل من نفسي شيئاً، كما أسمع أحكم وحُكمي عادل لأني لست أطلب مشيئتي بل مشيئة الآب الذي أرسلني» (يوحنا ٥ - ٣٠).

أين يقول يسوع إذن إنه الله، وأنه مساوٍ له؟ فحتى بولس الذي غالباً ماينسب إلى يسوع صفاتِ آلهةِ القوّةِ القديمةِ، كالخلق أو الأمر، يُعلن بما فيه من روح «التراتب»، و«الطاعة»، و«الرأس»: «رأس كلّ رجل هو المسيح، ورأس المرأة هو الرجل، ورأسُ المسيح هو الله» (رسالة القديس بولس إلى الكورنتيين ١١ - ٣).

وهنا أيضاً بأي تمحّكٍ سيتقاتل المجتهدون لتأويل كلمة بولس في رسالته إلى أهل كولسّي: (إذ في المسيح يحلّ كلُّ ملء اللاهوت جسدياً» (٢ - ٩)، فهو يعني كما يقول القديس ايريناوس في «مقالة ضد الهرطقات»: أن الابن يجعل ما لانستطيع أن نراه من الآب منظوراً، أو أننا ننسى ماهو منظورٌ أي كلمات يسوع وأقواله (وهي التي لايذكرها بولس) ونعيد تأليفه انطلاقاً منه. (أعمال الرسل ٢٨ - ٣٣).

«لكني حصلت على عون من الله فبقيت إلى هذا اليوم شاهداً للصغير والكبير لاأقول شيئاً غير ماقال الأنبياء وموسى إنه سيكون» (أعمال الرسل ٢٦ - ٢٢).

ولكنني أقرُّ لك أني بحسب الطريقة التي يسمونها شيعة أعبد إله آبائي، مؤمناً بكل ماكتب في الناموس والأنبياء.

«وفاوضهم من الكتب ثلاث سبوت شارحاً ومبيناً أن المسيح كان ينبغي أن يتألم ويقوم من بين الأموات وأن يسوع هذا الذي أبشركم به هو المسيح» (١٧؛ ٢ - ٣). إن مثل هذه العبارات تمحو ما هو متفرّدٌ وجديدٌ جذرياً في هذه الرسالة: إن يسوع يكشف لنا عن إلهٍ مختلفٍ كليّاً عن آلهة اليهود واليونان والرومان.

ولنضف أن عبارة «ابن الله» ليست وقفاً في الأناجيل على يسوع وحده. إن آباء الكنيسة، قبل اللاهوت المدرسي الذي شوّش أبسط الأشياء، لقد لخّصوا التعليم الإنجيلي: «ماهو الإنسانُ أراد أن يكونه يسوع لكي يتمكّن الإنسانُ من أن يكون ماهو يسوع» (الأوثان ليست آلهة (١١ - ٥) سان سيبيريان.

هذا ماتقوله الأناجيل التي لم يكتبها لحسن الحظ، لافلاسفةُ اليونان، ولاعلماء اللاهوت، ولافقهاء اللغة، وإنما كتبها ناسٌ بسطاء كما كان أنبياء الله: من الراعي موسى، إلى العامل يسوع، إلى قائد القافلة الأمي محمد ﷺ. وكان واضحاً لديهم أن كلَّ ابن للإنسان هو ابنٌ لله. ولاتدع الأناجيل مجالاً للشك في هذه النقطة: «لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السماوات» متى (٥ - ٩؛ و ٥ - ٤٥؛ و ٦ - ٣٣). ويقول الإنجيل عن صانعي السلام المسكونين بدعوته:

«طوبى لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يُدعون» (متى ٥ - ٩).

وكتب بولس إلى أهل غلاطية «لأنكم جميعاً أبناء الله». إن ذكر القرآن الكريم ليسوع هو في أصل اللقاء الروحي العميق بين الإسلام والمسيحية، ولاسيما عند كبار الصوفيين المسلمين الذين يعبرون غالباً في قصائد كبيرة عن أبعاد الصميمية الداخلية، والمحبة في الإسلام.

تذكّر السيدة «سيوف» في كتابها: «حبّ الله عند الغزالي، فلسفة الحب، في بغداد في مطلع القرن الثاني عشر»، بالمبدأ الأساسي لتصوّر

الحب عند الغزالي: «عَبر كل ماهو محبوب، إنما نحب الله».

إن تصوّر الحبّ هذا نابعٌ ممّا هو الفكرةُ الرئيسية في الرؤية الإسلامية: التوحيد، وعيُ الإنسان أنه لم يوجد إلا بأمر الله، ولايفعل شيئاً إلا بأمره، وذلك يَستتبع، كما هي الحال في المسيحية، الانسلاخ من «الأنا الصغيرة» كي ندع المكان كله فينا لله، للواحد وللكل.

ذلك هو أساس هذه الوحدة العميقة بين التصوّف المسيحي والصوفية الإسلامية التي ستبلغ أوجها في الأخوّة الروحية بين ابن عربي و«سان جان دي لاكروا» مع فرق ثلاثة قرون.

يروي حديثٌ للرسول أثبته البخاري ومسلم وابن داود هذه الكلمات عن محمد ﷺ:

«الأنبياء إخوة من أصل واحد. أمهاتهم شتّى لكن دينهم واحد، وأقربُهم جميعاً إليّ يسوع ابن مريم، لأن بيننا نحن الاثنين لم يكن نبي»

ويسوع عند الصوفيين رمزُ وحدة الإنسان والله؛ كاشف الواحد والكل، والمحبة التي هي التعبير الثنائي عن وحدتهما «الثنائية الجوهرية التي تحتويها الوحدة «كما يقول ابن عربي»... وينسب العطّار إلى الحلاج المصلوب هذه الأبيات»:

قلتُ، مثل يسوع، لأكشف روح «الكلّ»: أنا الحقُّ، جوهر الكل... ومثل يسوع، حامل انجيل المحبة، حقّقتُ على الصليب، أسمى المحبة[1].

إن رسالة يسوع المركزية، بالنسبة إلى الصوفيين، وهي رسالةٌ تبنّوها، هي الحبّ في أسمى شكلٍ له، الحبّ الذي يأتي من الله ويعود إليه ككلٍ واقع.

---

(١) لم ترد هذه الأبيات في «أخبار الحلاج» لماسينيون. وإنما أورد هذا البيت:
«على دين الصليب يكون موتي ولا البطحا أريد ولا المدينة»
(المترجم).

كتب السبستري في Roseraie de mysteres، رابطاً في صورة المسيح بين الفناء (انطفاء الأنا) والإشراق: إن هدف المسيحية هو أن تخلّصنا من «أنانا» وأن تحرّرنا من تطبيقٍ آليٍّ للشريعة.

لقد جعل يسوع هذه الحقيقة جليّةً في حياته.

إذا تطهّرتَ من أناك السفلى استطعتَ أن تكتشف حضورَ الرب، حضوره الإلهي الصافي.

كلّ من انسلخ عن أناه غدا كالملاك وارتفع مثل يسوع روح الله إلى السماء الرابعة.

وعندما يذكر الغزالي شفاء يسوع للأبرص يشير إلى مايحبه يسوع أكثر من غيره: الإيمان الذي يجد حتى في أسوأ المحن الفرحَ بمعرفة الله. (الإحياء ٤ - ٣٦ - ١٦).

وكتب الرومي[1] حتى بعد تجربة الصليبيين التي كان شاهداً فيها على التشويه العميق للمسيحية الرسمية ١٢٠٧ - ١٢٧٣: كان الناسُ يتجمعّون من كل صَوبٍ، العميُ والعرجُ والمشلولون ولابسو الأسمال، على باب يسوع لكي يشفيهم بنفحاته من أوجاعهم.. وأنت أيضاً.. أنت نلتَ العافية بفضل ملوك الدين هؤلاء.

نفحاتُ يسوع تُعطيك أن تجدّد حياتك، تُعطيك الجمال والبركة يسوع يطرد الموت.

يسوع صعد إلى السماء لأنه كان من طبيعة الملائكة نفسها. يسوع ابن مريم بلغ أعلى السماء الرابعة.

الروح الكليّة اتّحدت بالروح الجزئية، الروح الفردية حبلت مثل مريم بمسيحٍ يرفع القلوب إلى الله.

---

(١) هو جلال الدين الرومي.

ويسمّى ابن عربي يسوع: خاتم القداسة:

أجل، خاتم القداسة رسول

لامثيل له في العالم

إنه الروح وابن الروح ومريم

وتلك منزلةٌ لاينالها أحدٌ

وحين تكلّم عن صوفيٍّ آخر «أبي يزيد» قال لنا عنه: إن تأمّله «يسوعي» لأنه تلقّى النفحة التي تخلق الحياة.

ورجعةُ المسيح مألوفةٌ لدى الصوفيّين.

«عندما ينزل يسوع في آخر الأزمنة سيؤكد شريعة محمد ويعيدها.. لأنها آخر الشرائع، ونبيّها خاتم الأنبياء. سيكون يسوع حكماً عَدلاً، لأنه لن يكون في ذلك الزمان سلطانٌ مسلمٌ ولاإمامٌ ولاقاضٍ ولامُفتٍ.... سيجتمع المؤمنون حوله ويُعلنونه قاضياً لهم، لأنه لن يكون هناك مَن هو أجدر منه.

لقد رفعه اللهُ إليه لينزله في آخر الأزمنة خاتماً للقديسين، مطبقاً العدالة بحسب شريعة محمد ﷺ».

إن المجادلات التقليدية بين مسلمي الأندلس المغاربة وبين المسيحيين، منذ عدة قرون، كانت تتناول جوهرياً التجسّد والثالوث.

لقد عالجنا من قبل مشكلات تجسد يسوع وألوهيته. أما الثالوث فما ينبذه الصوفيون هو الصياغة اليونانية التي صيغ بها في مجمع «نيقية»، وهي التساوي في الجوهر، الذي ليس في الانجيل وليس له معنى إلا تبعاً للمقولات اليونانية عن الجوهر «Ousia».

إن تجربة المحبّة اليسوعية لايمكن أن يُعبَّر عنها، كما قلتُ، في اللغة والثقافة اليونانيتين الغربيتين كلياً عن هذه التجربة. إن صوفيّاً فارسياً هو روزبهان الشيرازي (١١٢١ - ١٢٠٩) يعبّر عن الثالوث بشكله الشمولي: «من قبل أن

توجد العوالم وصيرورتها، الكائنُ الإلهي هو نفسه العشقُ والعاشقُ والمعشوق».

إن المعرفة هي معرفة المكاشفة. فإذا مابلغنا هذه المعرفة فالمحبة نابعةٌ عنها بالضرورة.

يذكر السبستري حواراً بين محبّين الرجل مسلم والمرأة مسيحية:

- كيف يمكن أن يُدعى الإله الوحيدُ الآب والابن والروح القدس؟

- إن الجمال الأزلي قد عكس وجهه الباهر في ثلاث مرايا.

كل شيء يمكن أن يكشف عن ذلك الجمال بالرغم من جميع مقاومات تعبّد الايقونات والصور والتماثيل.

ورداً على مواعظ القدّيس يوحنا الدمشقي الرائعة عن قيمة الايقونة الكاشفة يستفسر السبستري: بأي نورٍ تُضاءُ أيقوناتُ المسيحيين لينبعث مثلُ هذا الإشعاع من وجوه الأيقونات.

ويمضي ابنُ عربي بالشعور باتصال الرسالة الابراهيميّة إلى نهايته: المسيحيُّ وكلُّ من يؤمن بدين منزل لايغيّرون دينهم إن هم أسلموا.

ويقول في إحدى القصائد:

لقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورةٍ ... فمرعىً لغزلانٍ وديرٌ لرهبانِ
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ ... وألواح توراةٍ ومصحف قرآن
أدينُ بدين الحبّ أنى توجّهت ... ركائبهُ فالحبُّ ديني وإيماني

التطرّف الإسلامي، مرض الإسلام:

التطرف الإسلامي مرض الإسلام، كما أن الأصولية مرضُ جميع الأديان. الأصولية هي ادعاء الأصولي أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، وأنه يمتلك، من ثَمّ، لا الحقّ فحسب بل والواجب أيضاً في فرض تلك الحقيقة على الجميع ولو بالحديد والنار.

الأصوليةُ الأولى هي النزعة الاستعمارية الغربية. لقد تذرّعت، أول الأمر، لكي تبرّر غزواتها وفتوحاتها بما قدّرت أنه امتيازها «كشعب مختار»: التوسّع الشامل لدينها الذي كانت تعدّه فوق جميع الأديان. ثم، بعد تراجع كنائسها، ظلّت تعد نفسها مركزاً للعالم والخالقة الوحيدة للقيم، وشاءت منذ نهاية القرن التاسع عشر، أن تفرض على العالم ثقافتها التقنيّة والتجارية التي سمّتها «الحداثة».

جميعُ الأصوليات الأخرى، من الثورة الثقافية الصينيّة، إلى التطرّف الإسلامي، هي ردود أفعالٍ على هذه الأصولية الاستعمارية لحماية النفس من التبعيّة؛ ولإنقاذ الهويّة، ولو كانت هويّةً قديمةً غايةً في القدم وأسطورية، الهوية المعارضة للثقافة المستوردة؛ «وللعودة إلى الأصول»، إلى عصر ذهبي بعيد، واقع في الماضي.

والادعاءُ الغربيُّ أنه «الثقافة» وليس ثقافةً بين ثقافات أخرى، تعارضُه حينئذٍ أسطورةُ «الأسلمة» التي تنسى الطابع الشامل للإسلام (التسليم لله) وتطرح نفسها مالكةً دون غيرها للحقيقة المطلقة. وذلك بدلاً من تعميم شاملٍ حقيقيٍّ للثقافة التي تحقّق وحدةً، لا وحدة الهيمنة الاستعمارية الامبراطورية، وإنما الوحدة السمفونية بإسهام كل ثقافة في الثقافة الشاملة.

من الخطأ ألا نرى في التطرّف الإسلامي سوى شكل حديثٍ ومشؤوم في جميع الظروف والأحوال، وأنه تولّد من فشل المشاريع القومية والاشتراكية في العالم المسلم.

وكذلك من الخطأ أن نردّه إلى مؤثّرات خارجية (وهي مؤثّراتٌ لها أهميتها في تعديل اتجاه الحركة لكنها ليست مصدرها) من مثل الثورة الإيرانية كقدوة، أو التمويل السعودي (الذي عُلّقَ أثناء حرب الخليج)، وكذلك من الخطأ ألا نرى فيها بعد التفجّر الاجتماعي في تشرين الأول ١٩٨٨ سوى ردة فعلٍ على الابتزازات الاقتصادية والسياسية لصندوق

النقد الدولي كما هي الحال في قارات أخرى من الفيليبين إلى كاراكاس.

إن المصادر العميقة لما يجري اليوم تعود إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر عندما وُلدت حركة النهضة (يقظة الإسلام) على أيدي مفكّرين مثل الأفغاني (توفي ١٨٩٧) الذي كانت له مناظرةٌ حاميةٌ في سنة ١٨٨٣ (وعلى نحوٍ له دلالته) مع أرنست رينان من السوربون إلى «جريدة المناقشات» الفرنسية. أو محمد عبده (توفي سنة ١٩٠٣)، ثم رشيد رضا (توفي سنة ١٩٣٥)، أو حسن البنّا (توفي سنة ١٩٤٩)؛ أو محمد إقبال في الهند (توفي سنة ١٩٣٨)؛ أو مالك بن نبي (توفي سنة ١٩٧٣)، أو الشيخ ابن باديس (توفي سنة ١٩٤٠).

إن القضايا الرئيسية لدى هذا الرعيل من المفكرين واضحةٌ، والمشكلة الأساسية مطروحةٌ منذ أن بدأ الرائد الأفغاني عمله، طَرَحَها، وفي آنٍ معاً، الانحلالُ السياسي للامبراطورية العثمانية وتصلّبُها الروحي الذي تمخّض عن تأويل سلفيٍّ مسرف القدم للتشريعِ الإسلامي، كما طرحَهُ توسّعُ الاستعمار الغربي الذي سرَّعَ ذلك التفككَ السياسي وهذا الانحطاط الفكري.

شقّ الأفغاني الطريقَ للبحث الذي سيستمرّ قرناً كاملاً والذي سيتطوّر على محورين أساسيّين:

١ ـ إن كلَّ نهضة سياسيةٍ وروحية للإسلام تستوجب قراءةً جديدةً للقرآن الكريم، متحرّرةً من تفسيرات العلماء الرسميّين الجافّة والمجفَّفة.

٢ ـ إن مشكلة الحداثة لاينبغي التصدّي لها انطلاقاً من ايديولوجية غربية يُزعَمُ أنها حديثة، ايديولوجية تنفي مشكلةَ الغايات الأخيرة للإنسان، وتَقصر العقلَ على البحث عن الوسائل التقنيّة للقوة والغنى، مبدأ نزعتها الاستعمارية العسكرية والاقتصادية والثقافية.

هذا هو باعث الإلهام الأساسي الذي سيعرف في مدى قرن الكثير من التقلبات والانحرافات.

كلُّ شيء ينطلق من المبدأ الأساسي في الإسلام: التوحيد، أي الاعتراف لا بوحدانيّة الله فحسب، بل بوحدانية كلّ واقع، بما فيه وحدانية الجماعة البشرية الشاملة. يقول الأفغاني: إن ميزة الإسلام هي أنه يُضفي هدفاً على كل عملٍ في عالمٍ تُلجئه عقلانيةُ الغرب إلى اللامعنى بعبادته للوسائل.

إن التوحيد (مذهب الوحدة) هو مبدأُ كل فكرٍ نقديٍّ في الإسلام الحي بما في ذلك اتّهام التقاليد ذاتها عندما تتحجّر. وقد أظهر الأفغاني، في ردّه على أرنست رينان (١٨ آذار ١٨٨٣) كيف حَفَزَ الإسلامُ العلومَ حفزاً قوياً من منتصف القرن الثامن إلى منتصف القرن الثالث عشر حتى إنه غدا معلّمَ العالم من جبال البيرينيه إلى جبال الهملايا، ثم آل إلى الانحطاط عندما خمد فيه الفكرُ النقدي (الاجتهادُ) وسادتهُ عقائديةُ المفسّرين الرسميين للشريعة، العقائدية الدوغماتيّة العزيزة على المستبدّين.

وبالروح نفسها كتب محمد إقبال في كتابه: «إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام» أن الاجتهاد هو مبدأ الحركة في الإسلام. يقول: ليس القرآن الكريم مجموعة من الأحكام الشرعية... إن هدفه أن يوقظ في الإنسان وعياً أسمى لعلاقاته بالله والكون، «وأرى أن القول بإعادة تفسير الأحكام الشرعية الأساسية في ضوء الشروط المختلفة للحياة الحديثة قولٌ مبرّرٌ تماماً. إن القرآن الكريم يعلّمنا أن الحياة خلقٌ دائمٌ وذلك يقضي بأن لكل جيل الحقَّ في حلّ مشكلاته الخاصة، مسترشداً بعمل السلف لامُعوّقاً بذلك العمل».

إن الخطأ الأساسي والقاتل لمستقبل الإسلام هو بالضبط أن يُرفض مبدأ

الحركة هذا. وبذلك عينهِ يغدو عاجزاً عن إعداد مشروعٍ مستقبليّ لحلّ مشكلات زمنه.

إن ما اتّفق الباحثون على تسميته التطرف الإسلامي مرضٌ في الإسلام لأنه يخلط بين الشريعة وهي الطريق الأخلاقية الأبدية الشاملة التي افتتحها جميع الأنبياء على اسم الله، وبين التشريع (الفقه) الذي يمكن أن تلهمه الشريعةُ في كل عصر لحل مشكلاته.

هذا المرض يقوم مثلاً على إرادة تطبيق القانون الجزائي للقرن السابع (مثل قطع الأيدي للسرقة، أو الجلد للزنى، (وأضاف الفقهاء إلى ذلك: الرجم حتى الموت، خلافاً للقرآن الكريم، وباسم التقليد)، على إرادة تطبيق القانون المدني وقانون الأحوال الشخصية الذي يتوافق مع الشروط التاريخيّة للقرن السابع، على شؤون الزواج والطلاق والإرث اليوم.

إن القول بتطبيق الشريعة مع الخلط بين الشريعة الإلهية، كما هي معرّفة في القرآن، وبين الفقه أي التطبيقات البشريّة التي جُرِّبت عَبر التاريخ، مايزال يُشوّه التطرّف الإسلامي اليوم أيضاً. إن هذه الحركة التي كان لها ملء الحقّ في رفضها لانحطاط الغرب، ونفاقه في ما يدّعيه من «حقّ»، وفي رفضها لجميع عقابيل النزعة الاستعمارية والتعاون مع «وحدانية السوق» التي تريد الولاياتُ المتحدة وتابعوها الغربيون فرضها بأوامر صندوق النقد الدولي، إن هذه الحركة تجدُ نفسها مشلولةً عندما يتعلّق الأمرُ ببناء المستقبل. ومع ذلك، فالشريعةُ القرآنية تُعطي المبادئَ الموجّهة لبحثٍ ضروري عن وسائل حداثة أخرى غير حداثة الغرب.

لكن هذا البحث الذي قدّم لنا عنه فقهاءُ الماضي مثالاً يُقتدى حين قاموا بالجهد الضروري (الاجتهاد) لحل مشكلات زمنهم، كلٌّ منا مسؤولٌ شخصياً عن القيام به للإسهام في حلّ مشكلات زمننا.

إن القرآن نفسه يعلّمنا أن نميّز الطريقة الإلهية الأبدية (الشريعة) التي

تضمّ ٥٨٠٠ آية من ٦٠٠٠، من الـ ٢٠٠ آية المكرسة للأحكام التشريعية التاريخية التي كانت تعبيراً عن شروط العصر.

ولايمكننا أن نضعها على صعيدٍ واحدٍ بحجّة أنها واردةٌ في القرآن الكريم. إن تاريخية هذا الحكم أو ذاك لاينفي بتاتاً تعاليَ المبدأ. وهو قد يقع، استجابةً لأوضاع جديدة، أن تُنسخَ آيةٌ وتحل محلها آيةٌ جديدة: ﴿ماننسخُ من آية أو نُنسها نأتِ بخيرٍ منها أو مثلها﴾ (٢ - ١٠٦) (١٦ - ١٠١).

على صعيد الصلاة يمكن أن يحدث مثلُ هذا التغيير. والمثال النموذجي قبل غيره هو تغيير القبلة، الوجهة التي يتّجه إليها المصلي للصلاة، في أول مسجد بناه النبيُّ محمد ﷺ في المدينة في سنة ٦٢٢، كانت القبلة متجهة إلى القدس، ثم إن مقطعاً من القرآن الكريم يأمر بالتغيير ويشرحه (٢، ١٤٢ - ٥٠).

وهنا أيضاً، ومن وراء التعديل التاريخي الذي مردّه إلى سوء العلاقات مع الطائفة اليهودية، يظل معنى الصلاة وتوجهها ذاتهما. والمقصود هو الإشارة باتجاه الصلاة إلى وحدة الإيمان الإبراهيمي، ووحدة الأمة، الجماعة الإسلامية، في آن واحد. وفي كلتا الحالتين الوجهة هي مكان عال لبادرة ابراهيم: القدس أو مكة بكعبتها.

القرآن نفسه يشدّد على نسبيّة الواقعة بالقياس إلى المعنى. ﴿ولله المشرقُ والمغربُ فأينما تولّوا فثمّ وجهُ الله﴾ (٢ - ١١٦) وأيضاً: ﴿فإن خفتم فرجالاً وركباناً﴾ (٢ - ١٣٩).

إن الله يقول لنا، خلافاً لكل تزّمتٍ، ولكل تمسّكٍ بالشكليات: ﴿ليس البرّ أن تولّوا وجوهكم قبلَ المشرق والمغرب﴾ (٢ - ١٧٧) إنه يدعونا فقط إلى داخليّة الإيمان ضد الطقسيّة الشعائرية، وإنما إلى الإيمان الذي يعبّر عنه العملُ تجاه الآخرين:

﴿لن تنالوا البرّ حتى تنفقوا ممّا تحبّون﴾ (٣ - ٩٢)

إن هذه التاريخية للقرآن أظهرُ ماتكون في النصوص المتعلقة بالنساء.

القرآن يكلّم الشعوب بلغتها، بمستوى إدراكها لكي تكون الرسالةُ مفهومة، إنه يخاطب عربَ القرن السابع، أي يخاطب جماعةً تنتمي إلى التقليد الأبوي للشرق الأوسط، تقليد الذريّة العبرانية، التي تقرّ الدونيّة الأساسية للمرأة؛ وتقليد مسيحية القديس بولس عدو المرأة؛ وتقليد شبه الجزيرة العربية القبلي لسيطرة الرجل.

ولكي تدخل الرسالةُ لغة هذا الشعب وذلك التقليد الأبوي الذي يرجع إلى أربعة آلاف سنة، من الضروري القبولُ بالمسلّمة التي مرّ عليها ألف سنة: ﴿الرجال قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض﴾ (٤ - ٣٣). ويمكن أن تُضرب المرأةُ لمجرّد الشك في أمانتها الزوجية (٤ - ٣٤). وحين تتكلم الرسالةُ بلغةِ هذا الشعب، في ذلك العصر، بحسب مستوى إدراكه الممكن، فمن المسلم به أن تكون شهادةُ امرأتين معادلة لشهادة رجل واحد (٢ - ٢٨٢)، وأن الغالب في حربٍ يكون للرجل حقٌّ على النساء الأسيرات، وأن الرجل يستطيع أن يتصرف بامرأته كما يتصرف بحقله.

انطلاقاً من هذا اللسان ومن ذلك العرف الخاصّين بشعوب عصرٍ ومجتمعٍ محدّدين، يحدُّ القرآنُ بادئ ذي بدء من أضرار التقليد، فيمنع قتل الأولاد؛ أو اتباع التقليد العربي الجاهلي في وأد البنات (١٦ - ٥٩)؛ (٨١ - ٨ - ٩).

إن تعدّد الزوجات مسموحٌ به لكنه منظّم (٤ - ٣) على نحوٍ يغدو معه فعلاً قليل الاستعمال.

ولكي نحدّد تحديداً أفضل القيدَ القرآني لتعدّد الزوجات في سياقه

التاريخي واللاهوتي، من المفيد أن نذكر أن تعدّد الزوجات، دون أي قيد، مسلّمٌ به، في العهد القديم الذي يذكر حريم داود، والـ ٧٠٠ زوجة لسليمان باستثناء محظيّاته الـ ٣٠٠ (الملوك الأول ٢ - ١ - ٣). وفي عصر شارلمان، بعد قرنين من نزول القرآن الكريم، كان بعض الكهنة متعدّدي الزوجات، ولم يُفرض نذرُ العفّة على الكهنوت إلاّ في عهد غريغوار السابع (١٠٢٠ - ١٠٨٥).

هل ينبغي التذكير بحقّ الطلاق الممنوح للمرأة منذ عهد الرسول ﷺ. لقد طلبت إحدى زوجات الرسول (أميمة بنت الجون) الطلاق فمنحها إياه الرسول وأهداها هدايا (البخاري ٦٨ - ٣) بينما لم تُمنح المرأةُ في الغرب حقّ الطلاق إلا في القرن العشرين، وكذلك التصرّف بمالها.

وعلى اعتبار أن جميع الالتزامات في المجتمع العربي المتعلّقة بإعالة الأسرة والأهل، وبكل ما ندعوه اليوم «الضمان الاجتماعي»، تقع على عاتق الزوج فإن حصة الذكر من الميراث ضعفُ حصة البنت.

كلّ ذلك مرتبطٌ بشروط تاريخيّةٍ محدّدة، ومن أجلها كانت: «تلك حدودُ الله» (٤ - ١٢). وتلك الحدود تسجّل تقدّماً كبيراً بالنسبة إلى مجتمع ماقبل الإسلام والمجتمع اليهودي والمسيحي واليوناني والروماني، حيث لم يكن للمرأة في تلك المجتمعات، زوجةٍ كانت أم بنتٍ، الحق في الميراث.

وليس في هذه الحدود شيءٌ يمكن أن يبرّر التمييز، التمييز العنصري إزاء المرأة، السائد اليوم في أكثر من بلد مسلم. إن هذا التمييز ناجمٌ عن تقليدٍ من تقاليد الشرق الأوسط، لا عن الإسلام. ففي الإسلام، في زمن النبي ﷺ والخلفاء الراشدين، لم تكن النساء محرومات من أي نشاطٍ اجتماعي، مع أن تقسيم العمل والواجبات كان يُراعى؛ وحتى في القتال لم تكن النساءُ ممرّضات فحسب، بل كن مقاتلات (البخاري ٥٦ - ٦٢،

٦٣، ٦٥)، وكن يُدرن الأعمال (البخاري ١١ ـ ٤٠)، وقد عيَّن الخليفةُ عمر امرأةً مراقبةً في سوق المدينة. وكانت عائشة زوجة الرسول تعلّم علوم الدين. ولم يستأ عمر حين قاطعته امرأةٌ وهو يلقي موعظته وشكرها على صحة نقدها.

إن جميع التمييزات تنتمي إلى تاريخ بلد أو عصر. وقد حكم القرآن الكريم بإبطالها. فالقرآن الكريم يذكر سبع مرات (٤ ـ ١٤٠؛ ١٣ ـ ٢٣؛ ١٧ ـ ٤٠؛ ٤٠ ـ ٢٠؛ ٤٣ ـ ١٧؛ ٤٨ ـ ٦؛ ٥٧ ـ ١٨)، أن الله لايُفرّق إلاّ بين الذين يعملون الصالحات والذين يعملون السيئات سواء أكانوا رجالاً أم نساءً.

وفيما وراء جميع تقلّبات التاريخ يتأكّد هكذا المبدأُ الأزليُّ الذي يُلغي كلَّ تراتبٍ بين الرجل والمرأة، والذي لايؤسّس مساواتهما وتكاملهما فحسب بل وحدتهما الوجودية (الانطولوجية). جاء في أول آيةٍ من سورة النساء: ﴿... اتّقوا ربكم الذي خلقكم من نفسٍ واحدة﴾ (٤ ـ ١). كائنٌ واحد منقسم إلى اثنين متساويين في الكرامة، ومختلفين في وظائفهما فقط.

السعيُ الأمينُ حقّاً لروح الإسلام يكون في العمل على طريقة (اجتهاد) فقهاء الإسلام عندما غدا امبراطوريةً، وعندما بذلوا جهدهم في تأويل الكلمات الإلهية لمواجهة الأوضاع الجديدة: ولنكرّر القول: إن من المهم أن نستخلص من إنجازهم التاريخي المباشر المبادئَ الأزلية التي تسمح بالتصدي لمشكلات اليوم.

إن تاريخيّة القرآن الكريم ناجمةٌ أيضاً عن أن نزول الرسالة الأزلية موجّهٌ إلى شعبٍ خاص في لحظةٍ محدّدةٍ من تاريخه، بلسانٍ يسمح له بفهم تلك الرسالة: ﴿وما أرسلنا من رسولٍ إلا بلسان قومه﴾ (١٤ ـ ٤) و(١٣ ـ ٣٨).

عُنِيَ المؤلفون الأوائل لمجموعات الأحاديث عنايةً عظيمةً دائماً بأن يذكّروا، إزاءَ كلّ آيةٍ نزلت، بالسياق التاريخي المحدّد المرتبط أحياناً بحوادث طفيفة من حياة النبي ﷺ. المقصود دائماً جوابٌ محسوسٌ من الله عن سؤالٍ كان يطرحه الرسول ﷺ على نفسه من أجل جماعته. إن هذه التاريخية لا تُلغي شيئاً من القيمة الشاملة الأزلية للرسالة. فكل تدخّل ربّاني في الجماعة الدينية والسياسية في مكة، وفي الجماعة الدينية والسياسية في المدينة يحتوي على مبدأ للعمل صالح لجميع الشعوب ولجميع الأزمنة، لكن له شكلاً نوعياً مرتبطاً بالظروف المحسوسة لهذا العصر وهذا البلد.

وعندما يتحدّث القرآن عن معاملة الرقيق، عندما يقول مثلاً: ﴿ولعبدٌ مؤمنٌ خيرٌ من مشرك﴾ (٢ - ٢٢١) هل تفقد هذه الآيةُ التي نزلت في مجتمع كان الرقّ سائداً فيه، هل تفقد قيمتها في مجتمع زال منه الرقُّ؟ لا: إنها تفقد شكلها التاريخي، وتحتفظ بكل قوتها كتساؤلٍ أزلي: إن قيمة الإنسان لاتتوقّف على مقامه أو ثروته، بل على تقاه وفضائله. وذلك يعني أن قراءة القرآن لايمكن أن تكون حرفيّة دائماً. ففي كلّ مرة يُعبَّر فيها عن مبدأ للعمل بلسانٍ نوعيٍّ، وفي الشروط الخاصة لزمن نزوله، يكون المطلوبُ استخلاص المبدأ الحيّ من الحرف الميت، وبعباراتٍ أخرى: من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية لايمكن الاكتفاء بالمحاكمة عن طريق الاستنباط وإنما عن طريق القياس.

ففي مجتمعٍ مختلفٍ أساساً عن المجتمع الذي قاده النبيُ تكون السنّةُ أي التطبيق الأمثل لهذه المبادئ من محمّد ﷺ نموذجاً، وهذا النموذج، وإن كان خميرةً في مجتمع مختلف يقتضينا لا التقليد الأعمى الجاهل للشروط الجديدة لتطبيق المبدأ الأزلي، بل المحاكمة بطريق القياس لتطبيق المبدأ على حالاتٍ جديدة.

لايمكن أن يُعفينا أحدٌ من المسؤولية، ومن الجهد لنبتكر، في عصرنا، وحيال المشكلات المستجدّة، حلاً مطابقاً للشريعة القرآنية.

إن الشريعة الإسلامية على نقيض القانون الروماني تماماً: فالقانون الروماني (وإن كان له مصدره في علاقات المجتمع الروماني، العلاقات القائمة بالقوة والعلاقات القائمة بالفعل)، يُعطي انطباعاً بأنه يُشرّع في المجرّد، مُتنبّئاً بأطرٍ أزليةٍ لأعمال ستأتي. أما النصوصُ القرآنية التي استُخرجت منها مبادئ الشريعة الإسلامية فهي تعالج، على العكس، أحداثاً واقعيةً، تاريخيةً. إنها جواب عن وضعٍ تاريخي، جوابٌ من إلهام ربّاني. لكن من الضروري أن نستخلص منها، في كل لحظة، الهدف منها، علة وجودها، لنطبقّها على حالة جديدة.

كان النبي وهو يتكلم باسم الله يأخذ بالحسبان التام الوضع الجغرافي والتاريخي للشعب الذي يطبق من أجله المبادئ الأزلية تطبيقاً نوعياً.

عندما يأمر بالصوم من الفجر إلى الغسق (حتى يتبيّن لكم الخيطُ الأبيض من الخيط الأسود)، من الواضح أنه يخاطب شعباً لليل والنهار عنده مدةٌ قليلة الاختلاف. أما بالنسبة إلى «الاسكيمو» فالفرق بينهما ستةُ أشهر. يجب التفكيرُ إذن ـ كما سبق بالنسبة إلى الرقيق ـ لكي لاتُطبّق الآيةُ حرفياً، وإنما لكي نتساءل عن الهدف المقصود ولكي نطبقّها في شروطٍ جديدة.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى طائفة من الآيات القرآنية. إن الله يأخذ بالحسبان الظروف ومستوى الوعي لدى الشعوب التي تخاطبُها تلك الآياتُ لكي تتغلغل الرسالةُ فيها دون أن يُلغى دفعة واحدة النظامُ القائم فيها، مع قبول بعض الأعراف وإن لم تُلبِّ تلبيةً كاملة المتطلّبات المطلقة للشريعة.

فمن واجبنا إذن إزاء كلّ حكمٍ شرعي أن نتساءل: ماذا كان الهدفُ

المقصود عندما صيغَ ذلك الأمرُ، ومالظروف التاريخية التي جعلته ضرورياً في عالم «كلّ يومٍ هو في شأن» (٥٥ ـ ٢٨).

إن لفظة «شريعة» لم تُستخدم سوى مرة واحدة في القرآن (٤٥ ـ ١٧)، وفي ثلاث آياتٍ أخرى تظهرُ كلماتٌ أخرى من الأصل نفسه: فعل «شرع» (٤٢ ـ ١٣) والاسم «شرعة» (٥ ـ ٤٨).

وذلك يُتيح لنا تعريفاً دقيقاً: «ثم جعلناك على شريعة من الأمر» أي على طريقة.

علامَ تقوم هذه الطريقةُ (الشريعة)؟ هذا ماتوضّحه لنا الآيةُ (٤٢ ـ ١٣) ﴿شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك وماوصّينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولاتتفرقوا فيه﴾

وإذن فمن الواضح:

١ ـ أن هذه الطريقة هي طريقة الله.

٢ ـ أنها مشتركةٌ بين جميع الشعوب الذين أرسل الله لهم أنبياءه (مشتركةٌ بين الشعوب وبلغة كل شعب منها).

بيد أن الأحكام الشرعية الخاصة مثلاً بالسرقة وعقابها، والخاصة بأحوال المرأة والزواج والإرث مختلفة بين التوراة اليهودية والأناجيل المسيحية والقرآن.

إن الشريعة (القانون الإلهي المؤدي إلى الله) لا يمكن أن تشتمل على كل هذه التشريعات (الفقه). إن الشريعة تختلف اختلافاً جذرياً عن الفقه باعتبارها مشتركةً بين جميع الديانات، في حين أن الفقه يختلف بين ديانة وأخرى، حسب العصر والمجتمع الذي أرسل اللهُ إليه نبيّاً من أنبيائه.

يقول اللهُ في القرآن: ﴿لكل أجل كتاب﴾، ﴿ولقد بعثنا في كل أمةٍ رسولاً﴾ (١٦ ـ ٣٦)، ﴿وإن من أمّةٍ إلا خلا فيها نذير﴾ (٣٥ ـ ٢٤)

وإذا لم يُفرَّق بين:

- المبادئ الأزلية حول العلاقات مع الله.

- والقوانين الخاصة التي يُنظّم فيها الناسُ، في كل عصر، وانطلاقاً من هذه المبادئ، علاقاتهم الاجتماعية، فإن الصورة التي تُعطى عن القرآن تغدو حينئذٍ كاريكاتورية.

هذا التفريقُ بين الشريعة، التوجه الديني والأخلاقي إلى الله، وبين المناهج والبرامج التي ترك اللهُ للإنسان مسؤولية تطبيقها في الشروط المحسوسة لمجتمعه وزمنه، يُشدِّد عليه معنى كلمة «شريعة» أي «الطريق إلى النبع»، وهو أسلوب رائع للتعبير عن: الطريق إلى الله.

بعد أن ذكر القرآن في الآيتين (٥ ـ ٤٤ و ٥ ـ ٤٦) أن رسالتي موسى وهي التوراة، والمسيح وهي الأناجيل ﴿فيها هدى ونور﴾ أضاف: ﴿لكلٍ جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً﴾.

على ضوء الآيتين السابقتين، من الواضح أن للطريقة، للشريعة، قيمة شاملة لأنها مشتركة بخاصةٍ بين جميع أهل الكتاب. إنها تدلنا على الأهداف المتعالية، في حين أن البرنامج أو المنهاج وسائل تتيح، في كل حقبةٍ من التاريخ إدخال القيم المتعالية.

إن الشريعة، في الواقع، حاضرةٌ وواحدةٌ في الكتب الثلاثة المنزلة. يُعلن القرآن عدة مرات أن الملك لله وحده: ولله المشرقُ والمغربُ (٢ ـ ١١٦). كما جاء في سفر التثنية: «هو ذا للرب إلهكَ السماوات والأرضُ وكلُّ مافيها». كما جاء في العهد الجديد، في رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنثة (١٠ ـ ٢٦): «لأن للرب الأرضَ وملأها».

وكذلك الأمر في الكتب الثلاثة فيما يتعلق بـ «الأمر لله وحده» و«العلم لله وحده».

فمن مسؤوليتنا أن نعثر في كل لحظةٍ على الوسائل التاريخية الكفيلة بتحقيق تلك الغايات المتعالية كما يعطينا القرآن مثالاً عنها بالنسبة إلى جماعة المدينة.

هذا التفريقُ القرآني الواضح يستبعد كلَّ حرفيّة ويدعونا إلى التفكير في الأمثلة، لا أن نعطي الأحكام التاريخية الواردة في القرآن تطبيقاً أعمى على كل الأزمنة.

أما دعوى التطبيق الحرفي لحكم تشريعي بحجة أنه واردٌ في القرآن، فذلك خلطٌ بين الشريعة قانون الله الأزلي (وهي ثابتةٌ، مطلقةٌ، مشتركة بين جميع الديانات وصنوف الحكمة) وبين التشريع المخصّص للشرق الأوسط في القرن السابع (الذي كان تطبيقاً تاريخياً للقانون الأزلي، خاصاً بهذه البلاد وتلك الحقبة). وكلاهما واردٌ، بالطبع، في القرآن، لكن الخلط بين الاثنين، وتطبيقهما الأعمى - مع رفض ذلك التفكير الذي لاينى القرآن يدعونا إليه - يجعلنا عاجزين عن أن نشهد للرسالة الحية، للقرآن الحي والراهن أبدياً، للإله الحيّ.

إن القانون الإلهي، الشريعة، يجمع بين جميع المؤمنين، في حين أن دعوى فرضٍ تشريع من القرن السابع في الجزيرة العربية، على ناس القرن العشرين عملٌ انقسامي يُعطي صورةً خاطئةً ومنفّرة للقرآن. إن ذلك جريمةٌ بحق الإسلام.

إن تلك الصورة الكاريكاتورية المشوّهة للشريعة التي تُموّلُها وتنشرها في العالم الآن بعض الأنظمة هي «المستنقع الأسود» للإسلام. إن قلبَ الشريعة وتشويهها، بالنسبة إلى أمرائها، ضرورةٌ للإبقاء على حكام تلك الأنظمة: الشريعة، في الواقع، كما يعرّفها القرآن، تدين جميع مفاسد السلطةِ والملكِ والمعرفةِ.

وإذا كان الملكُ لله وحده، كما تقول الشريعةُ القرآنية فإن غناهم كله

ليس لهم دون غيرهم وماهم سوى المدبّرين المسؤولين، ولا يجوز لهم أن يوظفوه في الولايات المتحدة وسويسرا، أو في الفراديس المالية، ولا أن يبذّروه في جميع كازينوهات العالم، ولا أن يبنوا لاستعمالهم الشخصي قصور الفخفخة والتهتّك، في ماربيّا في أسبانيا أو في الشاطئ اللازوردي الفرنسي. على العكس إن جميع أحكام القرآن الاقتصادية سواء تعلقت بالربا، أي المال الذي يُحصَل عليه بلا عمل، أم بالزكاة (الحصة التي تقتطع من الثروة)، ترمي إلى الحيلولة دون تراكم الغِنى في قطب من المجتمع، وتراكم البؤس في القطب الآخر.

وإذا كان الأمرُ لله وحده، كما تقول الشريعةُ القرآنية، فإن الملكية المطلقة وإقطاعاتها التابعة لها مُدانةٌ لأنها تخلط بين العائدات الشخصية واعتمادات الدولة في توزيع الدخل، لأنها تخلق لنفسها عملاء إذ تموّل في جميع القارات الأصوليّات الأكثر تخلّفاً لتجعل من الإسلام أفيوناً للشعوب التي تقبل بخنوع سيطرتها.

وإذا كان العلم لله وحده كما تقول الشريعةُ القرآنية فقد قُرعت أجراس الموت لجميع العقائديات الوثوقية (الدوغماتيات)، لجميع دعاوى امتلاك الحقيقة المطلقة، التي تُقفل باب الاجتهاد. إن الإقفال الحنبلي لهذا التفكير الديني هو على نقيض مايتطلّبه القرآن الذي يجعل كلَّ مسلم مسؤولاً ويدعوه أبداً إلى «التفكير» في «أمثلة» العمل الإلهي التي أعلن عنها الرسول. إن أي إنتماء،، للاهوت السيطرة والظلاميّة الأشدّ سلفيّةً لضمان خنوع الجماهير، سيتطاير شظايا في ضوء الشريعة القرآنية.

وبالمقابل، إن ماتذُيعه في العالم بأسره دعايةٌ بعض الأنظمة، بجوامعها وأئمتها المرتجلين، تحت ذلك الاسم المغتصب، اسم الشريعة، إنما هي الممنوعاتُ وصنوفُ القمع. وقطعُ يد السارق لحماية الغِنى، حتى الغنى

المكتسب بأسوأ الطرق، رمزٌ لهذا الشكل من تطبيق الشريعة، وهو الشكل الذي يلائم الأغنياء والأقوياء.

إن فَصل الآية (٥ ـ ٤١) ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما...﴾ عن السياق القرآني بأسره حيث العقابُ، مثل عقاب قطع اليد الذي لاسبيل إلى استدراكه، لايتّفق مع التصور القرآني لله ﴿الرحمن الرحيم﴾، إن ذلك نسيانٌ للآية التي تلي: ﴿فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم﴾، وهو معارضةٌ لسنّة الرسول نفسه.

روى النسائي وأبو داود الحديث التالي (ننقله بمضمونه لا بنصّه): قال عبّاد بن شرحبيل:

«جئت مع أبويّ إلى المدينة، ودخلتُ حقلاً (من الحنطة) فقطعتُ بعض السنابل وأخذتُ منها حبَّها. فوصل صاحبُ الحقل وأخذ ثيابي وضربني. فذهبتُ إلى النبيّ أشكوه. وأمر النبيُّ بإحضاره وسأله: ماالذي حملكَ على فعلتك؟ أجاب: يا رسول الله، هذا الرجلُ دخل حقلي وقطع سنابلي وأخذ حبّها؛ قال النبيُّ: كان جاهلاً ولم تُعلمه، وجائعاً ولم تطعمه، أَعد إليه ثيابه. وأوصى رسول الله بإعطائي حنطةً.

وعن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب:

سرق عبيدُ حاطب ناقةً لرجل من قبيلة مازنة وذبحوها (ليأكلوها). واعترفوا. فأمر عمرُ بن الخطاب بإحضار مالك العبيد وروى له ماجرى وأمر بقطعِ أيدي العبيد. ثم راجع نفسه وأمر بإحضار مالك العبيد وقال له: كنتُ سأقطع أيديهم، لكني أحسبُ أنك جوّعتَ عبيدكَ حتى أقدموا على ارتكاب هذا العملِ الذي حرّمه الله. لكني، أقسم بالله، أنت الذي سأعاقبه عقاباً شديداً لأنك جوّعتهم: وستدفع الثمن غالياً. وسأل عمر الرجل صاحب الناقة عن ثمن ناقته، فأجاب لو دُفع لي بها ٤٠٠ درهم لما

بعتُها؛ فقال عمر لمالك العبيد أعطِهِ ٨٠٠ درهم.

رُويت هذه الواقعةُ في موطأ الإمام مالك.

هذان المثالان ينبغي لهماأن يساعدانا على وعي أن دعوى تطبيق الشريعة بقطع يد السارق إنما هو الابتداء من النهاية: إن أول مهمة للمجتمع الذي يبذل وسعه لطاعة الشريعة الإلهية هي إلغاء الشروط الاجتماعية التي تدفع إلى السرقة، أي إلغاء جميع أشكال الظلم الاجتماعي والبؤس.

وإذا مابُدئَ بالقمع فإن أفقر الناس هم الذين سيُصابون. وإذا ماقُطعت أيديهم تعذّر إعادة دَمجهم الطبيعي في المجتمع بالعمل. إن هذا الإذلال وهذا الاستبعاد الذي لا ردّ له يُصيب المعوزين (ويدعُ المكتنزين) - (السورة ١١١) يواصلون عملهم المؤدّي إلى الانقسام الاجتماعي بالتفاوت).

لاشيء إذن أشدّ مخالفةً لروح القرآن من تطبيق العقوبة قبل إشاعة العدالة الاجتماعية.

والقرآن صريح جداً حول هذه النقطة. إنه يدين بقوة الذي «جمع مالاً وعدّده» (١٠٤ - ٢) و(٩ - ٤٣)، وهو يدعو عليه بعذاب الجحيم.

وفي البلد الذي تُطّبق فيه هذه الأحكامُ بصرامة، ستعود حينئذ شريعةُ الله، الشريعة الحقيقية على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي، وستزول «الحاجةُ» التي يمكن أن تؤدي إلى السرقة.

لقد أصبحت بعض الأنظمة الإسلامية، بمليارات دولاراتها المودعة في الولايات المتّحدة، وبمرتزقيها المتغلغلين في جميع الجماعات الإسلامية في العالم، الحليفَ الأشدّ نفاقاً لما هو نقيض الإسلام وعدوّه اللدود: وحدانيّة السوق.

إن نزع طابع مثل تلك الأنظمة عن الإسلام هو اليوم إحدى المهمات

الجوهرية لمسلمي جميع البلدان، من أجل إعادة الوجه الحقيقي للشريعة: إن تطبيق الشريعة يعني العيش أربعاً وعشرين ساعةً في اليوم نستشف فيها الله الذي بيده وحده الملك والأمر والعلم.

وهكذا فقط يستطيع المسلمون أن يُسهموا، ضدّ وحدانية السوق، في أن يَهَبوا الحياةَ من جديد معنىً، وأن يبنوا القرن الواحد والعشرين بوجهٍ إنساني وإلهي.

وفي جميع ديانات العالم وحكمه يرتفع هذا الأملُ نفسه. لقد رأى المسيحيون في مجمع الفاتيكان الثاني ثم في مؤتمر «ميدلان» في أمريكا اللاتينية سنة ١٩٧٠، أفقاً جديداً لإيمانهم، مع «جماعات القاعدة» التي تستلهم مثل يسوع في خيارها للمضطَهدين قبل أي شيء آخر، وولادة «لاهوت التحرر» إذ كفّ اللاهوتُ عن أن يكون حرفةً ليبراليةً، كلاماً على الله، لايضيره ذلك الائتلاف الشامل بين القوى وضروب السيطرة.

الإسلام بحاجةٍ هو أيضاً إلى لاهوت التحرّر ليقطع صلته بقرون «التقليد»، محاكاة الماضي، كما يحتاج إليه المسيحيون ليزيلوا الطابع الروماني عن كنيستهم، ويمنعوا إعادة الملكية والامبراطورية إليها، ويحتاج أولئك وهؤلاء إلى التخلص من أسطورة «الشعوب المختارة»، الأسطورة القبلية التي هي ذريعةٌ لكل سيطرة.

هناك بالنسبة إلى القادة الأمريكيين وتابعيهم الغربيين، المسلمون الصالحون والمسلمون السيئون: أما الصالحون فهم الذين يخدمون سياستهم، والذين يقبلون بأوامر صندوق النقد الدولي، والمسلمون السيئون هم الذين يرفضون هذه الأوامر.

لايمكن أن تُغذّى الحركاتُ الأصوليةُ بأفضل من ذلك. فإذا كان العهرُ السياسي هو معيار السلوك الحسن فإن الشرفَ ومجرّد الحرص على صون الكرامة الإنسانية يوجبان بناءَ جبهة رفضٍ لأسوأ نفي للإنسان، النفي الذي

تتضمّنه وحدانيةُ السوق. وقد تسوق جبهةُ الرفض هذه، في بعض الأحيان، إلى الانطواء على أشكال الإيمان الأكثر قدماً.

إن النضال ضد الأصولية ليس نضالاً من أجل «دمج» يتطلّب من الآخر الكفَّ عن أن يكون هو نفسه، بل على العكس، من أجل أن يكون هو نفسه بعمقٍ، وأن يُسهم بما يقدّمه، وبتجربته الخاصة، في إغناء مفهوم المدينة ومفهوم الحياة اللذين يمنحانهما معنى إنسانياً ـ أو إلهياً بحسب لغة كل واحد.. وهذا المعنى هو الذي سمّاه يسوع، مستبطناً بقوة أكبر رسالة الأنبياء السابقين، «مملكة»، وهو الذي عناه القرآن بما دعاه الشريعة، أي الطريقة، موضّحاً أنها شريعة إبراهيم كما أنها شريعة يسوع أو محمد ﷺ.

من السخف أن يُقال، مثلاً، أن الإسلام، من حيث المبدأ، عدوٌّ للعلم أو للتسامح الديني.

محترفو السياسة الذين يجهلون كلَّ شيء عن ماضي ثقافتهم الخاصة هم وحدهم الذين يمكن أن يُعلنوا أن فرنسا لن تكون متعدّدة الثقافات، وكأن الثقافة العربية الإسلامية ليست جزءاً من ثقافتنا الغربية. ونسمع غالباً مَن يقول: إن لهذه الثقافة مصدرين: المصدر اليوناني الروماني والمصدر اليهودي المسيحي. وفي ذلك نسيانٌ للتراث العربي الإسلامي.

إن الذي يُعتبَر بحقٍّ مُدخِلَ العلم التجريبي إلى أوروبا، الراهب الانكليزي «روجيه باكون»، يعترف بتواضع في كتابه «المجموعة الكبرى» أنه تعلّم كلَّ شيء فيه من مدرسة قرطبة الإسلامية، وهو يستشهد دائماً بكتاب «الناظر» لابن الهيثم المصري الذي أعطى أول مثالٍ لهذا المنهج: افتراض فرضيةٍ رياضيّة، ثم إعداد عدّة تجريبية للتحقّق منها أو الطعن فيها.

وفي ميادين أخرى، يكفي أن نقرأ كتاب «في الحب» لستندال الذي يذكر أن الحبّ الحقيقي إنما يُعبَّر عنه تحت خيمة البدوي السوداء». وفي

عمل ابن حزم «طوق الحمامة» في الحب الرقيق، وعند ابن عربي، إنما نجد التعبير عن الاتصال بين الحب الإنساني والحب الإلهي الذي سيلهم، حسب عبارة الأب اسين بالاسيوس الجميلة «الأخرويات الإسلاميّة» في الكوميديا الإلهية لدانتي.

وكذلك الأمرُ بالنسبة إلى التسامح: إن عدم التسامح لاينبع من الإسلام بل من انحرافاته.

ففي أسبانيا أصبح اليهود وزراء. وفي ١٤٩٢ فقط، ومع سقوط غرناطة، وانتصار الملوك «الحسني العبادة» إنما بدأ «التطهير العرقي» (الذي دُعي آنئذٍ قانون «نقاء الدم») مع طرد اليهود والعرب من أسبانيا.

إن الجهل بذلك كله هو الذي يقود مثلاً إلى هذه السياسة القمعيّة الخالصة التي تجعل الجوَّ في فرنسا غير قابل للتنفّس أكثر فأكثر حين يُسوَّى بين مجرّد أناسٍ تقليديّين ويتابعون أعراف بلادهم، وبين إرهابيين بالقوّة.

في مجموع العلاقات الدولية كما في العلاقات السياسية الداخلية ليس هناك من خيارٍ إلا الخيار بين الحوار والحرب.

ملعونٌ مَن يختار الحربَ.

ـ ٢ ـ

حربٌ بين الإلحاد والإيمان

هل الإيمان أفيونٌ أم خميرةٌ؟

إن اللقاء بين «دوم هلدر كامارا» وبيني يُؤذن بمرحلةٍ عظيمة من حياتي. ويعود تاريخُ هذا اللقاء بالضبط إلى ٢٩ أيار ١٩٦٧ . كنتُ حينئذٍ عضو المكتب السياسي في الحزب الشيوعي الفرنسي، وكان هو رئيساً لأساقفة «ريسيف» في البرازيل. وكنا نشترك، في جينيف، في إحياء ذكرى الرسالة البابوية «السلام على الأرض». ومنذ هذا اللقاء الأول قامت بيننا وحدةٌ أخوية ولم تزل.

يَروي «دوم هلدر» في كتابه «les Conversions d'un eveque» كيف بدأت علاقاتُنا بـ «اتفاق»: روجيه، ليتنا نعقد اتفاقاً؟ أمّا أنتَ، فأنا أكلّفكَ شيئين (....) ثمّةَ ماركسيون يَحسبون أن كون المرء ماركسياً يَعني دائماً، وحرفيّاً، تكرار ماقاله ماركس (....) وهم لايُدركون أن ماركس الذي ظلّ أميناً للواقع، كان سيُحسُّ بالأشياء اليوم على نحوٍ مختلفٍ. ليس صحيحاً، على سبيل المثال، أن يُكرِّر دائماً أن هناك علاقةً ضروريةً بين الدين والإستلاب. أنا أول مَن يعترف بأنه قد كانت في الماضي، ومازال اليوم، مع الأسف، جماعاتٌ يقدّمون الدين بطريقة مسرفة في سلبيّتها، ويجعلون منه «أفيوناً حقيقياً للشعب». لكني أؤكّد لك أن في جميع الديانات، لافي المسيحية وحدها، أشخاصاً وجماعات

يعملون لكي يكون الدينُ قوةً للتحرّر، بدلاً من أن يكون مُستَلَباً أو مُستَلِباً (....) فاعمل بحيث يكفّ الماركسيون عن الربط بالضرورة بين الدين والاستلاب. هذه هي النقطة الأولى.

ومن ناحية أخرى، أتظن أن هناك علاقة ضرورية بين الاشتراكية والمادية، أم أن من الممكن، كما أعتقد أنا، أن يكون المرءُ اشتراكياً حقّاً دون الانتماء إلى المادية الجدلية؟

أنا أتعهّد، من جانبي، أن أبذل وسعي، وبأن أوسّط أشخاصاً آخرين أعظم نفوذاً مني، ليحصلوا من الكنيسة على قبول الاشتراكية..

حينئذ سأله الذي أجرى معه الحديث:

«وهل وفيتما بالعهد؟»

فأجاب دوم هلدر: «نعم، كلٌّ منا يفعل ما بوسعه. لكننا لم ننجح تماماً بعدُ».

لقد قبلتُ، بالفعل، دون تحفّظ، مطلبي «دوم هلدر». وطلبتُ منه فقط ألا تُستأنف عبارةُ البابا «بي» الثاني عشر: «الشيوعية فاسدةٌ جوهريّاً».

إن الرأسمالية بما فيها من مزاحمة الجميع ضد الجميع هي الفاسدة جوهرياً. والشيوعية والاشتراكية ليستا فاسدتين إلا عندما يخونهما أنصارُهما ذاتهم.

وهكذا أُبرِم الاتفاقُ ومالبث أن وُضع موضعَ التطبيق: ففي عام ١٩٧٠، وبعد المؤتمر الأسقفي في «ميدلان» ١٩٦٨، كتب دوم هلدر كامار، أول كتاب حاسم «لولبُ العنف» الذي كرّسه لذكرى «غاندي» و«مارتن لوثر كنغ» والذي قدّمه لي في ٢٦ أيار ١٩٧٠، بهذه العبارة الرقيقة: «إلى روجيه غارودي الذي أُحسُّ بأنني أخٌ له في الجوع والعطش إلى العدالة».

لقد دشّن هذا الكتابُ، مع كتاب نيافة أسقف كراتوس (البرازيل)

فراغوزو: «انجيل الثورة الاجتماعية» ١٩٦٩، أوّل تجربةٍ أساسية لـ «جماعات القاعدة»، وانطلاقة لاهوت التحرر. تلا ذلك: «لاهوت التحرّر» للأب «غوتييريز» في البيرو ١٩٧١، و«لاهوت الثورة» للأب كومبلان ١٩٧٠؛ و«المسيحية، أفيونٌ أم تحرّر» لـ «روبن الفيز» (١٩٧٢)؛ و«يسوع المحرّر» لـ «ليوناردو بوف» في البرازيل ١٩٧٤؛ وتاريخ التحرّر ولاهوته «لهنري دوسيل» في الأرجنتين ١٩٧٢؛ وتحرّر اللاهوت، للأب «سيغوندو» في الأوروغواي ١٩٧٥.

في «اللولب العنف» يميّز «دوم هلدر» بين ثلاثة أشكالٍ من العنف: أولاً، عنف المؤسسة أو العنف المؤسسي، وهو عنفُ الظلم والنظام القائم. وهو يولّد العنفين الآخرين: العنف الثوري الموجّه ضده، والعنف القمعي الذي يُمارس على المضطهدين المتمرّدين. ويُندِّد دوم هلدر بالتضليل الذي لايُطلق اسم العنف إلا على العنف الثوري. وبالفعل فإن كلمة إرهاب لاتُطلق إلا على عنف المقاومين، أما عنف الدولة، وهو أشد فتكاً بما لايُقاس فيُدعى «الدفاع عن النظام والقانون».

أنا أعلمُ كم من دموعٍ ومن دمٍ كلّفت هذه الأعمالُ أولئك الروّاد: قمع الجنرالات ومَن عندهم من «سرايا الموت»[١]، كراهية المخابرات المركزية الأمريكية التي كانت تصرّح: إن السياسة الخارجية للولايات المتّحدة ينبغي أن تُجابه لاهوتَ التحرّر» (وثيقة (سانتافي، ليما، ٧ شباط ١٩٨٤). وهذا الموقف الذي اتّخذته الإدارة الأمريكية أعقبَ بزمنٍ قليل الهجومَ الآتي من الفاتيكان (٢٣ تشرين الثاني ١٩٨٤) مع «تعليمات» الكاردينال «راتزنجر» ضدّ «لاهوت التحرر»[٢].

---

(١) من ذلك مقتل صديقنا الكبير الأب «ايلاكوريا» وستة يسوعيين آخرين في الجامعة الكاثوليكية في سان سلفادور.

(٢) انظر كتابي «هل نحن بحاجةٍ إلى الله»، ص ٩٦ ومابعدها.

في السنة نفسها التي ظهر فيها «لولب العنف» لدوم هلدر كامارا (١٩٧٠) أُبعدتُ من الحزب الشيوعي الفرنسي الذي كنتُ أحدَ قادته ومنظّريه، لأنني قلتُ إن الاتحاد السوفياتي ليس بلداً اشتراكياً. كان ذلك منذ أربعة وعشرين عاماً.

لقد كنا نفي بالعهد الذي قطعناه على نَفْسَيْنا، رغم العقبات. ولم نَزَل.

من ناحيتي، أظهرتُ، أثناء الحوارات المسيحية الماركسية التي كنتُ المنظّم لها منذ ١٩٦٠، وفي كل كتبي ومقالاتي حول الماركسية، أن الإلحاد لم يكن مكوّناً ضرورياً من مكوّنات الاشتراكية. ولم يقم ماركس قط بنقدٍ فلسفيٍ للدين، بل قام بنقدٍ سياسي. ففي نضاله من أجل تحرير الطبقات المستغَلّة والمضطهدة، اصطدم، في أوروبا التي سيطرت عليها روحُ «الحلف المقدّس» (بين كبار رجال الدين والأمراء ضد كل حركة ديموقراطية أو اشتراكية)، بدينٍ يلعب، فعلاً، دور «أفيون الشعب». لكنه يشدّد على أن الإيمان ليس دائماً وفي كل مكان «أفيون الشعب»، فيُعلن، في الصفحة نفسها التي استخدم فيها هذه العبارة، أن المسيحية هي في آن واحدٍ انعكاس لبؤس الإنسان، واحتجاجٌ على ذلك البؤس. وبهذا الجانب «الاحتجاجي» يمكنها أن تكون إذن، في شروط تاريخية أخرى، خميرةً لتحرّر الإنسان، لا أفيوناً.

ومن الخطأ أن يُستَبعَد الإيمانُ، عند الكلام على الاشتراكية «العلمية». فالعلم والإيمان ليسا خصمين بتاتاً، إلا في المفهوم القديم للعلم، مفهوم الوضعية، أي «العلموية» الشمولية التي تزعم أن جميع مشكلات الحياة يمكن أن تحلها العلوم «الوضعية» وحتى مشكلات غايات الحياة الأخيرة ومعنى تلك الحياة، والحب والجمال.

إن العلم والتقنيّة مهما تكن نجاحاتهما عجيبةً (نجاح الحاسوب مثلاً

يمكنهما أن يوفرا لنا «الوسائل» لبلوغ أيّ هدف كان، ماعدا الغايات الأخيرة التي يستطيع الإنسان وحده أن يُعيّنها لنفسه بطريقة حرّة ومسؤولة.

ليس هناك إذن مزاحمةٌ ولاخصومةٌ. وليس هناك من باب أولى استبعادٌ متبادلٌ بين العلم الذي يقدّم لنا مثل تلك الوسائل القديرة وبين الحكمة والإيمان اللذين بهما نقرّر الغايات التي علينا أن نتابعها.

إن ماركس لم يزعم قط، خلافاً للصورة الكاريكارتورية التي أُعطيت عنه، أن الاشتراكية نتيجةٌ لنظرية بُرهن عليها. لقد عرض ماركس جميع موضوعات الاشتراكية الكبرى قبل أن يتصدّى لتحليل الاقتصاد. وهو، منذ سنة ١٨٤٣، قبل «رأس المال» بعشرين سنة، اشتراكيٌّ باختيارٍ أخلاقي، بفعل الإيمان الذي يسميه بلغة عصره الفلسفية، «الواجب الحاتم» لقلب جميع العلاقات التي يكون فيها الإنسانُ منحطّاً عن مكانته، مُستعبَداً، مُهملاً، محتقراً».

وهو يحدّد، في التاريخ نفسه، رسالةَ البروليتاريا التاريخية: «الاستعادة الكليّة للإنسان». وهكذا فإن الموضوعين الأكبرين للحركة الاشتراكية، وماركس هو تعبيرها النقدي، وهما النضالُ لتحرير العامل، ومعه، جميع البشر من استلابات اقتصاد السوق، ورسالةُ البروليتاريا التاريخية للقيام بتلك المهمة ذات القيمة الشاملة، سابقان على براهين «رأس المال» الاقتصادية.

لايعارض ماركس الاشتراكية «العلمية» بالطوباوية. إنه يُبيّن كيف أن طوباويّة «الإنسان الكلي» تجد، في منتصف القرن التاسع عشر، القوةَ التاريخية (الطبقة العاملة) القادرة على الانتقال من الطوباوية إلى «الحركة الواقعية» التي تُتيح، في مواجهة اقتصادِ السوقُ فيه هي الناظم الوحيد للعلاقات الاجتماعية، والمزاحمةُ فيه تعزل البشر بعضهم عن بعض، تتيح

بحسب «خطة واعية» خلقَ مجتمع يكون فيه «التفتّحُ الحرُّ لكل واحد شرط التفتّح الحرّ للجميع». (البيان الشيوعي).

لاشيء أسخف من تعريف الماركسية بأنها حتميّةٌ اقتصادية أو حتميّةٌ تاريخية. أمام مثل هذه التأويلات كان ماركس يقول: «إن كانت هذه هي الماركسية فأنا، ماركس، لستُ ماركسياً».

الغايات الأخيرة والغايات قبل الأخيرة: بروميثيوس أم يسوع؟

إذا كانت الحتميّةُ، بالفعل، هي السيّد الحاكم، وإذا كان الحاضر والمستقبل يُحدّدهما الماضي، وإذا كان البشرُ، كما يقول (التوسر» دُمىً تحرّكها البُنى، فما فائدة الدعوة إلى الثورة؟ ليس من ثورةٍ ممكنةٍ إلا بمقدار مايستطيع الإنسانُ تحطيم الحتميّات.

وليس المقصودُ بالحتميّات الحتميات الجزئية، على مستوى العلوم، بل المقصود تلك الحتمية الكلية التي تصحّ على الإنسان وعلى تاريخه بأسره، والتي ليست سوى تعميم ميتافيزيكي انطلاقاً من الحتميات العلمية.

هذه الحتميةُ، تعريفاً، لايمكن أن تؤسِّس سوى سياسةٍ محافظة. ولقد أدرك ذلك جيداً «شارل مورا»، آخر منظّر كبير بين منظّري اليمين، حين استند إلى «أوغست كونت».

أمّا مَن يحبّ المستقبلَ لما فيه من عناصر مُبدِعة وغير متوقّعة، أي تابعةٍ للناس الذي يصنعون تاريخهم، كما يقول ماركس، حتى إن لم يصنعوه كيفيّاً واعتباطاً بل في شروط موروثةٍ عن الماضي، فمن الواضح أن التعالي ـ لا الحتمية ـ هي المسلّمة الضرورية لكل فكر وعمل ثوريين.

وعيُ هذه الحقيقة الأساسية، أنا مدينٌ بها للحوار مع المسيحيين، وهو حوارٌ نظّمتُه على المستوى العالمي من ١٩٦٢ إلى ١٩٧٤، وللاهوتيّي التحرر، وللأب «كارل راهنر» ولـ «دوم هلدر كامارا».

كتب كارل راهنر، في مقدمته لكتابي: «من الحرم إلى الحوار. ماركسي يخاطب المجمع الديني»: حتى لو توصّلتَ إلى إقامة العدالة، فلن تكون هي مملكة الله. المسيحيةُ دينُ المستقبل المطلق الذي يجعل انتصارات الإنسان الموقّتة نسبيةً.

وحتى لو أن اشتراكية غير مُفَسدةٍ بلغت الهدفَ الذي حددّه لها ماركس: خَلق الشروط الاقتصادية والسياسية والثقافية ليستطيع كلٌّ طفل يَحمل في ذاته عبقريةَ موزار أو رافائيل أن يصبح رافائيل أو موزار، فلن نكون قد بلغنا سوى الغايات قبل الأخيرة (وينبغي أن نبلغهما مهما تكن آراؤنا السياسية أو الدينية). ومن حق الإيمان أن يقول لنا: يجب المضيُّ إلى ماوراء هذه الغايات قبل الأخيرة.

إن هذا الحوار ولاهوتيّ التحرر علموني ما الذي يمكن أن يكونه انفتاحُ الماركسية على جميع أبعاد الإنسان.

الماركسية قبل كل شيء فلسفةُ عملٍ، وكفاحٌ ضد استلابات الإنسان. لكن العمل، ولو نُظِّم تنظيماً عادلاً على أكمل وجه، ليس غايةً في ذاته. يُمكنه أن يخلق شروط تحرّر الإنسان حيال المطالب المادية. وهذا كثير. لكنه لايقول لنا ماذا سيصنع الإنسانُ المتحرر بأوقات فراغه. شيئاً آخر غير الفنون، وأكثر منها بلا شك. لأن الفنون ذاتها ستكون مبتورةً من بُعدها الأساسي لو انحصرت في اللعب دون أن تساعدنا على ابتكار المستقبل والبحث عن معناه. الاشتراكية ليست نهاية التاريخ بل بداية تاريخٍ لن يكون بعد ذلك غابةً حيوانية للمزاحمات والسيطرة والحروب.

الماركسيةُ فلسفة الثورة. لكن الثورة ليست الخلاص الذي يتطلّبه الإيمان. يمكنها بعد كثير من المحاولات والأخطاء تحقيق مملكة الإنسان، الإنسان بوجهه الإنساني، لكنها لاتُحقّق ملكوت الله، ملكوت الخَلق الدائم لما يتجاوز الإنسان. أن يُجعَلَ من كل إنسان، من أي إنسان،

إنساناً، تلك هي الغاية قبل الأخيرة، لكن ماذا سيصنع الإنسان فيما وراءها؟

الانجيل هو «البشارة» بتلك الإمكانات اللانهائية في الإنسان، ويسوع هو رمزُ تلك الإنسانية المتحرّرة والمُبدعة فيه يتمُّ الإنسانُ «على صورة الله»: لقد حمل النارَ إلى الأرض.

العلاقةُ بين الإنسان والله مختلفة جذرياً في الانجيل وفي المأساة اليونانية. إن «زوس» يريد أن يُبقي البشر مكانَهم في تراتبيّة الكائنات، ولو اضطُرّ إلى تكبيلهم بالأغلال من أجل ذلك، أما يسوع فهو يَحمل إلينا هذه البشارة: كلُّ شيءٍ ممكنٌ لدى الإنسان، وهو مسكونٌ بالله، وليس خصماً له. بروميثيوس تُفَكُّ أغلالُه، وانتيغونُ يطلقُ سراحُها. وجميعُ الآلهة الطغاة تموت، آلهةُ الصاعقة أو آلهة الجيوش. إن الخطيئة بالنسبة إلى تلميذ يسوع ليست الـ UBRIS اليونانية: أي الكبرياء لتجاوز حدود الإنسان والتطاول على قدرة الآلهة. فمع يسوع صار الإلهُ إنساناً وصار الإنسانُ إلهاً في برعمه. والخطيئة الكبرى هي الكسل والخنوع. ما الذي يمكن أن يخشاه إنسانٌ يعلم، بطريق يسوع، أنه مسكونٌ بالله؟.

كان دون كيشوت يقول من أعماق بؤسه: «أنا أعلم مَن أنا!؟ إنسانٌ مسكونٌ بالله. بروميثيوس نفسه ليس سوى رائد. وليس هو الرجاءَ الأخير ولا هو «خلاص» الإنسانية.

لاريب أن له مكانه في التقويم المسيحي، لكنّ ليسوع، المبشِّر بالنعمة فيما وراء جميع النجاحات الموقّتة، مكانة في التقويم الثوري.

إن عدداً آخذاً في التزايد من المسيحيين لايمكنهم أن يتماهوا مع البُنى «الألوهيّة» للكنيسة «التراتبيّة» (بالمعنى الاشتقاقي للكلمة: تلك التي تُضفي القداسةَ على السلطة).

وإن عدداً آخذاً في التزايد من الثوريّين يَعون أنه ما من حزبٍ هو طليعة مستقبل مطلق.

كلا الفريقين يرى في بروميثيوس رائداً للتحرّر الدنيوي، وآخرون يرون في يسوع المبشّر «بنعمةٍ» ليست سوى الخَلق، فيما وراء حريةٍ لن تكون سوى إلغاءٍ للعبوديات.

لكلا الفريقين عدوّ واحد: الإلهُ الزائفُ، وبروميثيوس الزائف، والمسيح الزائف، في الدين السائد: وحدانيّة السوق، أي عبادة وثنٍ هو المال الذي يُفقد الحياة معناها حين لا يقدّم لها سوى منظور واحد هو النموّ الكّمي للإنتاج والاستهلاك.

ذلك هو العدو الوحيد للإنسان ولله الذي فيه. ومن حقّ جميع الناس من ذوي الإيمان أن يجمعوا قواهم ليحطّموا هذه العقبةَ التي تعترض مستقبلنا.

نعم، أيها العزيز دوم هلدر إنِ العهد الذي قطعناه سيفي به آخرون غيرنا، ومن بعدنا: إن التلاقح المُخصب بين الماركسيّة الحيّة، أي دون دوغماتية، وبين الإيمان الحي، أي دون سذاجة، سيظل، بفضل لاهوت التحرّر، أمل الإنسانية العظيم.

هل مات ماركس؟

إن سادة الفوضى الحاليين يريدون، بتلك التعبئة الإعلامية الهائلة، أن يفرضوا على الجماهير فكرةً، وكأنها بديهيةٌ من البديهيات، وهي أن تفجّر الاتّحاد السوفياتي انهيارٌ للماركسية، لكي يوهموها أن المخرج الوحيد، هو العودة إلى الغاب.

أما ما هو واضح للعيان فهو أن إعادة الرأسمالية إلى روسيا جعل من الاتّحاد السوفياتي، في مدى ثلاث سنوات، بلداً من العالم الثالث، أي بلداً خاضعاً لأوامر صندوق النقد الدولي.

إن التدخّل الأجنبي في جميع الميادين، من الاقتصاد إلى الثقافة، أدّى، في الداخل، إلى ولادة «مافيا» من المضاربين الذين تنمو ثرواتهم بين ليلةٍ وضحاها، وكأنها فطورٌ سامة. أما الجماهير فيمتدّ فوقها بؤس يصل حتى التسّول والجوع، بؤسٌ تجلّى في الاتّحاد السوفياتي إبّان مجاعات ١٩٢٠ الناشئة عن التدخلات العسكرية للسياسة الغربية، سياسة «الأسلاك الشائكة». وعلى صعيد الثقافة، أو على الأصح اللاثقافة، غدا هذا البلد، اقتداءً بالولايات المتّحدة، موئلاً للمخدرات والفساد[1].

وفي الخارج، أدّت المراخصةُ «اليلتسينية» التي امتّدت إلى الأسلحة للحصول، بكل الوسائل، على العملات الصعبة، أدّت إلى تكاثر التقنيات العسكرية الأكثر تقدّماً، بما فيها التقنيّات النووية.

وليست هذه سوى بعض الأعراض، بين أشدها بروزاً للناظرين، أعراض التفكّك المادي والأخلاقي لمجتمعٍ يبلغ أكثر من ٢٠٠ مليون نسمة.

إن هذه المراخصة الهائلة لما كان القوة الثانية في العالم، والعهر السياسي للأجهزة التي غدت المنفذ لمشيئة الولايات المتحدة ولصندوق النقد الدولي، إن ذلك تحقيق إعادة الرأسمالية. «إعادة الرأسمالية» كما يقال عن حركة ١٨١٥: «إنها إعادة للملكية».

لقد ارتكبت الثورةُ الفرنسية جرائم: الإرهاب اليعقوبي، فساد الترموديريين، دكتاتورية نابليون، لكن الملكية المُعادة لاتكتفي بتحطيم تماثيل نابليون وروبسبيير، وإنما تحطّم أيضاً تماثيل روسو وفولتير وديدرو

---

(١) أعلنت الشرطة في أوزبكستان أن المساحات المزروعة بالخشخاش تضاعفت ست مرات في سنتين: ١٥٠ هكتار في ١٩٩١ إلى ١٠٠٠ هكتار في ١٩٩٣.

كتب مدير مكتب مقاومة أعمال المخدرات: المخدراتُ تتفجر الآن في مجموع بلاد الإتحاد؛ ١٤٪ من السكان أصابتهم المخدرات، أي مايعادل ٢٠ مليون مدمن، كما هي الحال في الولايات المتحدة.

وهي تريد أن تمحو من ذاكرة الفرنسيين قرن الأنوار وجميع الجوانب الايجابية في الثورة، كما يجري اليوم عندما لايُكتفى بالإطاحة بتماثيل العهد الستاليني، وإنما يُطاح أيضاً بتماثيل ماركس ومؤسّسي الاشتراكية. إن الذين يفعلون ذلك يتظاهرون بنسيان تهتّك الرأسمالية القديم، وطغيان قياصرة روسيا التي كانت تُسمّى آنذاك «سجن الشعوب» بسبب صنوف الاضطهاد التي كانت تمارسها على الأقليّات العرقيّة وعلى كل حركة من حركات الحرية.

إن انتزاع ذاكرة الشعب هو الشرط الضروري لكل تراجعٍ تاريخي.

كان لابدّ من أن تُمحى من الذاكرة روسيا القديس سيرج وروبليف، روسيا دستويفسكي وتولستوي، لصالح روسيا راستينياك وراسبوتين، وذلك بتعديل الكتب المدرسية ودوائر المعارف، من أجل خلق جيل من الشباب يتلقّن بتجارة المخدّرات أصولَ اتّجار عصابات المافيا، أو يتدّرب عبر ضروب التعصّب الديني والقومي على المغامرات الصوفية القومية المتعصبّة.

كان لابدّ من اقتلاع المثل الأعلى للشيوعيين الشباب الذين حلموا ببناء الاشتراكية، واقتلاع النشيد الذي يلخّص آمالهم، من «دنيبر وستروي» إلى ستالينغراد والذي سمعتُه يُغنّى في ١٩٦٨، في مشاغل بايكال.

سننتصر على كل شيء: الصحراء، وتقصّف الجليد،\
على القطب القاسي والآفات العظيمة\
وعندما يدعو الوطن إلى عمل معجزةٍ\
فسوف نعملها دون تردّد ولا مفاخرة.

كان لابدّ من أن تُمحى من الذاكرة أصولُ الاشتراكية ذاتُها ليس ماركس هوأول من ندّد برأس المال بل إن «بابوف» في حزيران ١٧٩١ هو

الذي فضح قانون «شابلييه» الذي منع أثناء ثلاثة أرباع القرن من تشكيل النقابات العمالية، باعتباره «قانوناً بربرياً أملاه رأسُ المال».

وليس ماركس هو الذي ابتكر «صراع الطبقات» ففي سنة ١٨٣٣ (كان عمر ماركس خمسة عشر عاماً) كتب «بيير ليرو» الذي كان من أتباع «سان سيمون» إن النضال الحاليّ للبروليتاريين ضد البورجوازية، هو نضال الذين لايملكون أدوات الإنتاج ضد الذين يملكونها.

وليس ماركس هو أوّل مَن فَضَح أكاذيب الحريّة. فقد كتب الأب لاكوردير في سنة ١٨٣٨ «بين القوي والضعيف، الحريةُ هي التي تَضطهد والقانون هو الذي يحرّر».

لقد وُلدت الاشتراكيةُ، تاريخياً، في القرن التاسع عشر، في مجتمعات حلّتْ فيها تراتبيّةُ المال محل تراتبيّة الدم الإقطاعية. ومن هنا نشأت فكرةُ ناظم اقتصاديٍّ واجتماعي آخر، الخطّة التي ترمي بحسب ماركس: «إعطاء كل واحد جميعَ الوسائل الاقتصاديّة والسياسية والثقافية لتنمية جميع الإمكانات الإنسانية التي فيه تنميةً تامة. ذلك كان تعريف الاشتراكية بغاياتها، والتحويل الاشتراكي لأدوات الإنتاج ليس سوى وسيلة من وسائلها».

إن تفكير ماركس يُشبه قليلاً جداً ما يُسمى على العموم، الماركسية.

إن ماركس لايسعى بتاتاً إلى بناء نظام على طريقة الطوباويين يقول: «إنني لاأصنع وصفاتٍ لمطاعم المستقبل الحقيرة» وإنما هو يحلّل بنيةَ قوانين النموّ في المجتمع الرأسمالي الأكثر تطوّراً في زمنه: انكلترا.

وهو يستخرج من تحليله طابعين أساسيّين. ففي اقتصاد السوق، أي في مجتمع كلٌّ مافيه سلعةٌ، بما فيه العمل البشري، يقومُ الغابُ، دون أية غائيّةٍ إنسانيةٍ خالصة. كتب ماركس وانجلز بعد ان قرآ داروين: «لم يخرج

اقتصادُ سوق الرأسمالية عن أشكال الاقتصاد الحيوانية».

وهو يُلخّص لوحة ذلك الاقتصاد في رسالته إلى بلوش: «ثمة قوى لا حصر لها فيه تتعارضُ تعارضاً متبادلاً، مجموعةٌ لانهاية لها من القوى المتوازية التي تَنتج، عنها محصّلةٌ ـ الحدث التاريخي ـ يمكن أن يُنظر إليها، بدورها، على أنها ناتج قوةٍ تعملُ ككلٍّ، على نحوٍ غير واعٍ وأعمى. لأن مايريدهُ كلُّ فرد يحول دونه ما يريده كلُّ فردٍ آخر، وما يَخْلصُ من ذلك شيءٌ لم يُرده أيُّ واحد».

من هذه المزاحمات الداروينية ينتج استقطابٌ متزايد للثروة والسلطة من جهة، وللبؤس والتبعيّة من جهة أخرى.

ومن ذلك الشكل الآخر لتنظيم العلاقات الاجتماعي، وهو تنظيم واعٍ وإنسانيٌ خالص، يحدّد ماركس الغايات فقط.

كتب ماركس في مخطوطات ١٨٤٤ «العمل المستَلَب»:

«إن الشيوعية، (إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج التي هي استلابٌ للإنسان)، هي، بذلك نفسه، امتلاكٌ حقيقي للجوهر الإنساني على يد الإنسان ومن أجل الإنسان. إنها استعادةٌ للإنسان، استعادةٌ كاملة، واعية، لاتتخلّى عن شيء من الثروة المكتسبة بالتطوّر السابق للإنسان الاجتماعي، أي الإنسان الإنساني. إن الإنسان يمتلك كيانه الشامل، بطريقة شاملة، أي من حيث هو إنسانٌ كلّي».

وانطلاقاً من دراسة قوانين تطوّر الاقتصاد الانكليزي في القرن التاسع عشر، كان ماركس يتصوّر الاشتراكية على أنها تجاوزٌ لتناقضات الرأسمالية التي بلغت تمام نضجها. وبرأيه أن الثورة الفرنسية قدّمت هذا النموذج: طبقة اجتماعية، هي البرجوازية، أصبحت مسيطرةً اقتصادياً، في حين أن العلاقات الاجتماعية والسياسية لم تكن تتطابق مع هذا التطور

الذي عوّقته بُنىً ماتزال إقطاعيّةً. وتقوم الثورةُ لتدمير هذه البُنى التي انقضى عهدُها وللتوفيق بين النظام السياسي والاجتماعي وبين الواقع الاقتصادي. ويرى ماركس أن الطبقة العاملة، ـ وكانت في عنفوان صعودها بفعل تصنيع أوروبا الغربية. ولاسيّما في انكلترا وفرنسا ـ كانت هي الطبقة الجديدة الصاعدة التي رسالتُها التوفيق بين البنى السياسية والاجتماعية وبين الواقع الاقتصادي لهيمنة البروليتاريا على برجوازيةٍ لم يعد بمقدورها السيطرة على الأنظمة التي أنشأتها.

بيد أن أول ثورة، من الناحية التاريخية، انتسبت إلى الماركسية، لم تنفجر ولم تتطوّر في شروط متطابقة مع فرضيّة ماركس. كانت روسيا، خلافاً لانكلترا، قليلة التصنيع جداً في ١٩١٧ حتى إن الطبقة العاملة لم تكن تشكل فيها سوى ٤٪ من السكان العاملين. فلم تكن تستطيع إذن أن تكون البديل للبرجوازية التي كانت هي أيضاً ضعيفة ولم تستطع أن تقوم بثورتها البرجوازية على المخلّفات الإقطاعية في النظام القيصري.

لاتستطيع ثورةٌ، في مثل هذه الشروط أن تُولَد من مجرّد نضج تناقضات الرأسمالية. وهي بالضرورة «ظرفية»، تقوم على مؤاتاة الظروف، واتفاقها، الظروف الناشئة مثلاً عن التعارض في روسيا ١٩١٧، بين الفلاحين وعدد من المخلفات الإقطاعية. وعن التناقضات بين هذه الطبقة والأشكال الجديدة للاستثمار الرأسمالي للأرياف الذي حلّله لينين في كتابه: «تطوّر الرأسمالية في أوروبا»، وأخيراً عن الحرب، عن الهزيمة، وعجز النظام عن حلّ مجموع هذه المشكلات.

ثورة الظروف المؤاتية والمتوافقة، لكنها في الوقت نفسه، وللأسباب نفسها، ثورة اللحظة الحاسمة، أي إنها تحققت، لا كما أوحى بالثورة ماركس وإنجلز ـ لا بمسيرة طويلة من النضج، وإنما بعملٍ صاعق، إذ كان المقصود انتهاز اللحظة التي يأتلف فيها عددٌ من التناقضات المتنافرة.

وهكذا فإن المخطّط الثوري الذي تصوّره ماركس ـ انطلاقاً من مثال الثورة الفرنسية ـ قد قلبه لينين: فبدلاً من أن توفّق طبقةٌ مسيطرةٌ اقتصادياً بين المؤسسات السياسية والاجتماعية وبين هيمنتها الاقتصادية الواقعية، كان المقصود، على العكس من ذلك، الاستيلاء على السلطة السياسيّة لخلق الشروط الاقتصادية للاشتراكية بعد ذلك، بفضل تلك السلطة.

والمفارقةُ التاريخيةُ هي أن يُراد القيامُ بثورة «بروليتاريّة» دون بروليتاريا، أو على الأقل، ببروليتاريا جنينيّة.

سيكون الانحراف مروِّعاً. فكما أشار تروتسكي، سيتكلم الحزبُ باسم الطبقة، ثم الجهازُ باسم الحزب، والقادةُ باسم الجهاز، وأخيراً سيتكلم ويفكّر واحدٌ باسم الجميع.

أدرك لينين في وقت مبكّر جداً أن عمله محكومٌ عليه بالفشل. كتب منذ ١٩٢٠: «إن سوفيتياتنا، في الشروط التي تعمل فيها الآن، أي بغير المشاركة الواقعية للجماهير الكبيرة من أجل اتّخاذ القرار، وإنما بقيادة بعض مناضلينا الأكثر ثقافة، إن هذه السوفيتيات يمكنها عند الاقتضاء أن تبني الاشتراكية للشعب، لكنها لاتبنيها على أيدي الشعب».

لقد رأى لينين، في ١٩٢٠، قدوم اللحظة المروِّعة. وبعد أن قال: «إن عدونا الرئيسي هو البيروقراطي، المناضل الشيوعي الذي يشغل وظيفة إدارية في الدولة أو الحزب، أضاف في جواب لتروتسكي الذي كان يتحدّث عن «الدولة البروليتارية»: «عمّ تتكلّم؟ إنها لأسطورةٌ! إن دولتنا، من حيث المبدأ، دولةٌ بروليتارية، لكنها دولة بروليتارية بهيمنةٍ فلاّحية أولاً، وثانياً إنها دولة بروليتارية بتشوّهٍ بيروقراطي».

ومن بعده، أدّت ضرورةُ مقاومة الضغط الخارجي وضرورةُ خلق قوةٍ مساوية لقوة الخصوم إلى إعطاء الأولية المطلقة للتصنيع في هذا البلد الذي لم يعرف التصنيع بعد. بيد أن التحويل الاشتراكي لوسائل الإنتاج لم

يُتصوَّر على شكل شبكةٍ من التعاونيات المسيّرة ذاتياً، لكنه تحوّل إلى ضدّه: ملكية الدولة. في هذا التصور للدولة، أصبحت السوفيتيات التي كانت، في البداية، مجالس العمال والفلاحين، مجرد «سيرِ ناقلٍ لحركة» الآلة البيروقراطية.

وأصبح التعارضُ الماركسي بين فلسفة «الفعل» وفلسفة «الكائن» التضاد المانوي العقيم والمضاد للتاريخ، بين المادية التي اعتُبرت ثوريةً وبين المثالية التي اعتبرت أساساً للمحافظة والرجعية.

لقد كفّت الجدليةُ «الديالكتيك» عن أن تكون منهجاً نقدياً وحيّاً لسؤال الواقع سؤالاً تجريبياً، وغدت منظومةً، ولائحةً بالقوانين الثابتة. أما المادية التاريخية لماركس، الفرضية التي شكّلت تقدّماً حاسماً في البحث دَفعاً للوهم الذي يرى أن الأفكار هي محرّك التاريخ، والتي كانت تدعو إلى قراءة الحياة الاجتماعية باعتبارها كليّة عضوية، فتحنّطت في فلسفةٍ للتاريخ تشبه الإيمان بالعناية الإلهية القديمة: المجتمعات تنتقل من مرحلة إلى أخرى لتصل حتماً إلى الشيوعية.

جميع التعبيرات الإنسانية عن الحياة الاجتماعية. سُحقت أو شُوِّهت. واعتُبر الإيمانُ «ايديولوجية الخنوع، والإلحادُ دين الدولة، في حين أن ماركس، في «مدخل إلى نقد فلسفة الحق عند هيغل» عندما فضح روح «الحق المقدّس» الموجّه ضد الشعوب على أنه «أفيون الشعب»، رأى في الدين، في الصفحة نفسها، وفي حركة التفكير نفسها: «تعبيراً عن البؤس الإنساني واحتجاجاً على هذا البؤس أيضاً».

وطولبت الفنونُ بأن تغدو ناقلةً للدعاية الرسمية، إذ أن الواقعية الاشتراكية منعت من التصدي للواقع لكي لا تُرى تناقضاتُه ومآسيه. وفُهم الفكر، على طريقة الفلسفة الوضعية، وكأنه «انعكاس» لواقع خارجي جاهز ومنتهٍ.

إن تصدير هذا اللاهوت بلا إله والذي يعتبر النظام السوفييتي على أنه نموذج الاشتراكية الوحيد والثابت، قاد الأحزاب الشيوعية في أوروبا وفي العالم الثالث على حد سواء إلى إفلاس مُعمَّم. أماأحزاب العالم الثالث فلأن هذا النموذج قد صُنع انطلاقاً من تجارب خاصة بالغرب، من مثل الاقتصاد السياسي الانكليزي والفلسفة الألمانية أو الاشتراكية الفرنسية، ولأن الاشتراكية جرى تصوُّرها على أنها انتقال بين الرأسمالية والشيوعيّة. لكن كيف نطبّق شبكةَ الرموز هذه، دون تبديلٍ أساسي، على شعوبٍ لم تنطلق من البنى الرأسمالية، حتى ولا البنى الإقطاعية التي عرفها الغربُ وحده؟ وأما الأحزاب الشيوعية الأوروبية فإذا كان ماركس قد أعطى مثالاً لتحليل حركة التاريخ انطلاقاً من تطوّر رأسماليةٍ بلغت نضجها، في أوروبا الغربية، فإن الثورة السوفيتية التي وُلدت في ظروف استثنائية لايمكنها أن تُعطى كنموذج شامل إلا بتعميم وهمي، دون أن يكون له اتّصال بالواقع التاريخي للغرب.

لايمكن للاشتراكية، في أوروبا، أن تكون تجاوزاً لرأسماليةٍ نامية مثل رأسمالية روسيا سنة ١٩١٧ . يمكنهاأن تُولد من تطّورٍ عضويٍّ لتناقضاتِ رأسماليةٍ متطوّرة تطوراً تاماً، لا من انفجار «ظرفيّ»، ولا من تدميرٍ كامل وشرسٍ لاقتصاد السوق، لكي يُفرَضَ، من فوق، وبالقوة، تخطيطٌ إراديّ لا يأبه لواقع البنى الاقتصادية والاجتماعية، وهي ثمرةُ التاريخ الخاص لكل بلد، وثمرة تطوّره التقني والسياسي، وثقافته.

إن تلبيس نموذجٍ مستورد مبنيٍّ في شروطٍ مختلفة جذريّاً لايمكن أن يؤدّي إلا إلى أنظمةٍ من الإكراه التي لعلنا ندهش من أن انهيارها في بولونيا وهنغاريا وبلغاريا وألمانيا الشرقية قد حدث دون عنف.

حالةٌ استثنائية، بل وحيدة، في تاريخ الثورات والثورات المضادّة.

السّيءُ في تطوّر هذه الاشتراكية هو استعارتها لمسلّمات الرأسمالية

الأساسية، واستعارتها لإيمان الغرب بنموذجٍ وحيد للتطوّر، مختلطٍ بالنموّ الكمّي الذي وفّرته تقنياتُ الغرب وعلومه.

أظهر النظامُ الجديد في روسيا بسرعةٍ شديدة ثلاثة انحرافات:

لقد صاغ ماركس قوانين النمو الأعظم للرأسمالية الأكثر تقدّماً في زمنه، الرأسمالية الانكليزية، وذلك بأن أقام علاقة جبرية بين الاستثمارات المخصّصة لإنتاج أدوات الإنتاج والاستثمارات المخصصة لإنتاج مواد الاستهلاك، وهي النظرية الوحيدة التي عاشت أكثر من قرن.

لقد جعل بعضُ التلاميذ العقائديين من هذا القانون الوضعي لتطوّر الرأسمالية الانكليزية في القرن التاسع عشر قانوناً معيارياً لتطور الاشتراكية الروسية في القرن العشرين. وكان ذلك خطأً قاتلاً حال منذئذٍ دون التفكير في الاشتراكية انطلاقاً من غاياتها، وجعل من الأفضلية المطلقة للصناعة الثقيلة عقيدةً، ناقلاً بذلك لا إنسانية التصنيع الوحشيّ لبداية القرن العشرين في انكلترا وفي فرنسا.

وفي شروط تأخّر روسيا الاقتصادي في ١٩١٧ ثم في إعادة الإعمار بعد دمار الحرب العالمية الثانية، أمكن لأولية الأمر بالنمو الصناعي أن تظهر وكأنها ضرورةٌ تاريخية لكي لايسحقها تطويقُ القوى الرأسمالية.

لم يَغدُ الدمارُ البشري واضحاً إلا بعد الإقلاع الصناعي (١٩٣٧ والمحاكمات الكبرى) لكن هذا الدمار أُخفيَ بسبب ضرورة المواجهة، أثناء الحرب، ولم يُثر التمرّدات الأولى في ألمانيا وهنغاريا ثم في تشيكوسلوفاكيا بخاصة إلا بعد إعادة الإعمار.

الانحراف الثاني يقوم على الخلط بين التحويل الاشتراكي وملكية الدولة. وكان ماركس يهزأ من الذين يعرّفون الاشتراكية بأنها التأميم. وكان يقول: «سيكون حينئذٍ بسمارك أكبر اشتراكي في أوروبا لأنه أمّ البريد!».

في ١٩٢٣ عرّف لينين التحويل الاشتراكي في آخر مقالة له في البرافدا حول «الحركة التعاونيّة»، على أنها خلقٌ لشبكةٍ من التعاونيات المسيّرة ذاتياً. وقال: «سوف يستغرق الانتقالُ، في الريف، عشر سنوات أو عشرين، وينبغي أن يتحقق على أساسٍ من التجارب الناجحة، دون استباق وعي الفلاحين لقيمة النظام». وعندما قصد ستالين إلى تأميم الزراعة في بضعة أشهر وبطريقٍ تسلّطية، أصاب الزراعة في الصميم، ولم تشف من الإصابة حتى اليوم.

إن التحويل الاشتراكي لوسائل الإنتاج في بلد ذي رأسمالية متخلّفة أدى إلى تحقيق التصنيع لا انطلاقاً من التعاونيات المسيّرة ذاتياً، لكن من فوق، أي بالتأميم والمركزة. وبدلاً من أن تكون الخطةُ أداةً لأنسنة الاقتصاد، وتوجيه الإنتاج تبعاً للحاجات الإنسانية لا الربح، فقد أصبحت مؤسّسةً تراتبية بطريقة شبه عسكرية، حيث كان الفنيّون والبيروقراطيون وأعضاء الجهاز الحزبي يحتفظون بجميع السلطات ويقرّرون باسم العمال الذين لايُستشارون أو يُستشارون على نحو شكلّيٍ خالص، دون تأثير في الإدارات المركزية.

إن هذا التصوّر لدور الدولة في تناقض جذري مع تصوّر ماركس: كان ماركس يضرب كومونة باريس مثلاً «لشكلٍ جاهزٍ» لدولةٍ اشتراكية، مناقضة تماماً للدولة السوفياتية. كانت الكومونة، في مطمعها، وفي شكلها الجنينيّ اتّحاديةً لامركزيّة، ودون حزب وحيد: كان أنصار برودون يحتفظون بالأكثرية المطلقة، وكان لأنصار بلانكي حضورهم، ولم يكن فيها سوى ماركسي واحد.

الانحراف الثالث الأكبر قام على الخلط بين التخطيط الذي ليس له سوى دور التوجيه، وبين طريقة للإدارة من فوق، محدّدة للاستثمارات والأسعار ومعايير الإنتاج، وللتوزيع التجاري، وانتقالات السلطة، انطلاقاً

من بيروقراطية مركزية، وأجهزة محلّية معيّنة منها. هذا الانحراف الثلاثي قاد الاقتصاد إلى الفوضى، والحرية إلى السجن.

إن أحد أكبر أخطاء الأحزاب الشيوعية هو أنها اتخذت من كرّاسة لينين «ماالعمل؟» نموذجاً للتنظيم، باسم «المركزية الديموقراطية». كانت «ما العمل» تُشيد بتنظيم حزبي من النمط العسكري. لكن تلاميذه نسوا أنه تصوّر ذلك التنظيم من أجل السرّية وحدها، في مواجهة القمع القيصري الوحشي. والحفاظ على «شيوعية الحرب» في الحزب، في زمن السلم، لايمكن أن يؤدّي إلا إلى السقوط.

والذي مات مع الاتحاد السوفياتي ليست الماركسية إذن وإنما كاريكاتورها المأساوي.

على العكس، إن منظور ماركس عن تطور المجتمعات لم تَثبت صحتُه قط، في رأيي، بمثل هذه الروعة التي نجدها اليوم.

إن منظّرين اثنين للرأسمالية تكهّنا بمستقبل النظام: وهما آدم سميث وكارل ماركس.

في سنة ١٧٧٦، بسط آدم سميث الذي دُعي أبا الاقتصاد السياسي، في كتابه الأساسي «ثروة الأمم» نظرية للنمو توصف بأنها «كلاسيكية» وهي تظلّ الخطّ الموجّه الأكبر لما اتُّفِق على تسميتها حتى اليوم: «الليبرالية».

وفكرتُه الرئيسية هي إنه إذا كان كلٌّ واحد تقودُه مصلحتُه الشخصية في الربح، فإن المصلحة العامة ستكون متحقّقة. ذلك أن يداً غير مرئية تؤمّن الانجسام.

أما ماركس فهو ينطلق، على العكس، من تحليلٍ عميق لعمل آدم سميث، ويعترف أن الرأسمالية بهذا التصوّر ستخلق ثروات عظيمة

وستحفز تطوّر التقنيات (وهو في «رأس المال» لم يدّخر إعجابه بتلك الديناميّة البروميتية في النظام)، لكنها ستخلق في الوقت نفسه تفاوتاتٍ رهيبة وبؤساً رهيباً.

واليوم (كما ذكرنا في المدخل) يغدو هذا الاستقطابُ المتزايد للثروة لدى الأقليّة، والبؤس لدى الجماهير، يغدو واضحاً على مستوى العالم كما هو في كل أمّة.

لقد حلّل آدم سميث في نهاية القرن الثامن عشر وكارل ماركس في منتصف القرن التاسع عشر الرأسمالية في زمن توسّعها واستخلصا تنبؤين مُستقبليّن مختلفين، واليوم، في حين تسود الليبراليةُ وحدها على مستوى الكوكب، مَن الذي كان تنبّؤه أصدق حول مستقبل الرأسمالية: أهو آدم سميث الذي أكدّ أنه إذا ماتابع كلٌّ واحد مصلحته الشخصية فإن المصلحة العامة ستكون مؤمّنة، أم ماركس الذي حلّل آليات تراكم الثروة في قطب والفقر في قطبٍ آخر؟

لقد أظهر ماركس كيف يمكن التغلّب على هذا التناقض: وذلك بخطّةٍ تُوجِّه السوق من أجل حماية المستضعفين ومن أجل وَضع الثروات المُنتَجة في خدمة تطوّر كل إنسان وأي إنسان لا استبعاده وموته.

إن الخيار بين الاشتراكية والبربرية مطروحٌ اليوم أكثر من أي وقتٍ مضى: البربرية التي تولّد هذه الانقسامات والاستبعادات القاتلة على مستوى العالم وعلى مستوى كل مجتمع، أم الاشتراكية التي ليست سوى البحث عن الوسائل لمنع هذا الاستقطاب وذلك بإعطاء الأفضلية للوحدة البشرية ولكي تُزهر في كل إنسان ملءُ إنسانيته.

لكن مجيء الاشتراكية ليس حتمياً. فليس من حتميّةٍ إلا بالنسبة إلى إنسان الرأسمالية المُستَلَب: إن انحرافاتها تقودنا اليوم إلى بربرية الاستقطابات المتزايدة للثروة وللبؤس، وإلى الانتحار الكوكبي.

كان ماركس، على العكس، يقول: إن تنامي الاستلاب لايبلغ أبداً حداً يَستبعد إمكان النضال ضد هذا الاستلاب. وذلك ماكان، في تحليلاته، ملامسةً لتعالي الإنسان بالنسبة إلى حتميّات قطّاعات الطبيعة.

ليس المستقبلُ ما سيكون بل ما سَنصنعه.

ـ ٣ ـ

حربٌ بين وحدانية السوق والمعنى:

لم يحدّد يسوع أيّ برنامج سياسي ولا أي مذهب اجتماعي واجبين على جميع الشعوب وفي جميع الأزمنة.

ليس المُرادُ إذن أن يُعمَد إلى إضفاء صفة القداسة، باسم الإيمان، على لزوم الانتماء إلى اليمين أو إلى اليسار. لكن مانستطيع أن نادي به، ومايبنغي أن ننادي به، من كل قوانا، هو أننا لانستطيع باسم إيماننا أن نغتفر تقسيم العالم إلى اثنين، الشمال والجنوب، وتراكم الثروة في قطب من المجتمع. والبؤس في القطب الآخر. وإذا لم يكن العالم واحداً، فلا يمكن أن يكون هناك معنىً لا لحياتنا الشخصية، ولا لتاريخنا المشترك.

إن مهمتنا هي أن نجمع جميع الناس ذوي الإيمان ـ أيّاً كان إيمانهم ـ ضد العالم الحالي، عالم اللامعنى، وأن نخلق نَوَياتٍ[1] لمقاومة اللامعنى، شاجبين ومقاتلين كلَّ ماهو مناقضٌ لوحدة العالم السمفونية، حيث يستطيع كلُّ طفلٍ وكلُّ امرأةٍ وكلُّ رجل أن يطوّر تطويراً تاماً جميع الثروات الإنسانية التي حملها في ذاته، لكي يحمل كلُّ شعب وكلُّ إيمانٍ إسهامه إلى وحدة العالم المخصبة.

وذلك يَستتبع أن نكافح كلَّ مايتعارض مع هذه الوحدة، بدعوى فرض هيمنةٍ امبراطورية، ماهي إلا وحدة زائفة.

---

(١) نَوَيات: جمع نَواة.

ما وحدانيةُ السوق؟

مثل هذه المساعي تفترض قبل كل شيء أن نحطِّم المؤسسات التي تقوم عليها وحدانيةُ السوق والتي هي حالياً «السلطة المدنية» لسادة العالم، الولايات المتّحدة وتابعيها والمتواطئين معها من (G7): «الغات» وصندوق النقد الدولي، وجميع الأدوات التي تفرض، باسم حريةٍ مزعومةٍ، وثنيّةَ المال.

ولتبرير هذا الدمج بنظام السوق العالمية الخاضعة للهيمنة الأمريكية، تُرسِّخ ايديولوجيةُ وسائل الإعلام فكرةَ «الضرورة»، وكأن الاقتصاد علمُ الأشياء وليس تنظيماً إرادياً للناس. إنها تحاول مثلاً أن تُوهم أنه ليس من خيارٍ لـ «غات» سوى الانطواء القومي المؤمن بحماية السوق من المنافسة الخارجية، وهو انطواء يقود إلى العزلة والاختناق. لقد أظهرنا، على العكس، إن تغيّراً جذرياً لعلاقاتنا مع العالم الثالث يفتح «سوقاً» (من نمطٍ جيد) أوسع بما لايُقاس من السوق «الثلاثية الأضلاع» (الولايات المتحدة، أوروبا، اليابان) مع صراعاتها الوحشيّة ومع القدرة على منافسة القوى الاقتصادية التي ليست مكمّلةً لنا بل خصماً لنا. إن الولايات المتحدة التي تتطلّب من البلاد الأخرى الخَلَلَ الكلّي لحياتها الاقتصادية حتى لاتُبدي أيَّ عائقٍ في وجه توسّعها، تواصل، وحدها، ممارسة نزعة الحماية الجمركية الوحشيّة: تسمح المادة ٣٠١ من القانون الأمريكي بتطبيق العقوبات الوحيدة الجانب حيال كل من ينوي الحدّ من الاستيراد «الحرّ» من الإنتاج الأمريكي. وهكذا «استُعمِرت» زراعتُنا التي تُفرض عليها استراحةُ الأرض، وسينمانا، وفولاذُنا، وخمورُنا، وصناعةُ حديدنا، وتقنيةُ إعلامنا، وطائراتنا.

إن العالم الثالث يمثّل مساحةً اقتصادية أوسع كثيراً بشرطين: الشرط الأول هو ألاّ يُعتبَر مصباً ومستودعاً لفائض اقتصادنا المشوَّه الذي يُنتج

للتسلّح ويُنتج الأدوات، أكثر ممّا يُنتج لحاجات الشعوب الواقعية (شعوبهم وشعوبنا).

الشرط الثاني مفادُه أن نجعل المليارات الثلاثة العاجزين حالياً عن الوفاء بدينهم قادرين على الوفاء وذلك بأن تُمارس حيالهم سياسةٌ معارضةٌ على طول الخط لسياسة صندوق النقد الدولي الذي يُخرّب منذ ربع قرن العالم الثالث إذ يفرض عليه «نموذج تطوّرنا» الخاص بنا. والمطلوب، على العكس أن نتيح لهذه الشعوب ابتكار أنماط من التطوّر «الداخلية النموّ»، أي التي تؤمّن الاكتفاءالغذائي الذاتي، وتطوُّر حاجات تلك الشعوب، حاجاتها النوعيّة النابعة من تاريخها وثقافتها وبيئتها الطبيعية.

وسائل الإعلام واللامعنى:

جميع تبدّلات الإنسانية إنما تبدأ في وجدان البشر، كما تشهد بذلك الهبّاتُ الروحيةُ الكبرى للبوذية والمسيحية والإسلام والإصلاح الديني، وكما تشهد بذلك الثوراتُ الكبرى، على غرار الثورة الفرنسية التي هيّأ لها قرنُ الأنوار والموسوعةُ، أو على غرار ماهو أقربُ إلينا، تحرّر الهند التي اغترفت، مع غاندي، من ينابيع «فيدانتا»؛ أو دور العنصر الديني في الثورة الإيرانية ضد «الحداثات» المستوردة.

ولتهيئة هبّاتٍ جديدة بهذا الاتساع، يجب نقلُ المعركة قبل كل شيء إلى مستوى معالجة العقول وتمهيدها بوسائل الإعلام ـ ولاسيما التلفزيون ـ

ثلاثة قطاعات تكوّن مبدئياً وظائف التلفزيون: الإعلام والترفيه والتنشئة. وبمقتضى قانون السوق الذي يَحكم البرامج تبعاً للحضور (الذين يحدّدون بدورهم الإعلان) فإن المستمعين والمشاهدين هم مجرّد زُبُن.

فيما يتعلّق بالإعلام تُباعُ الصور والوقائعُ كسلعٍ، وهي تُفرَزُ، على

المستوى العالمي، من بعض الشركات التجارية ـ لكن «مردوك»، و«ماكسويل»، و«هيرسانت»، و«بيرلسكوني» ليسوا فقط تجاراً يُؤمِّن لهم ماهو مثيرٌ وساديٌّ ومأتميّ أربحَ المبيعات، وإنما هم أيضاً سياسيون يتلاعبون «بالآراء العامة» ليحملوها على قبول المذابح، كما فعلت مثلاً شبكةُ C.N.N الأمريكية التي احتكرت الأخبار احتكاراً مطلقاً، أثناء حرب الخليج.

إن الخبر والواقعة والصورة ليست سلعاً فحسب ولكنها أسلحةٌ أيضاً.

وإليكَ بعض الحقائق التي أعطاها الجنرال «غالوا» في مقدمته لكتاب «جاك ميرلينو»:

بينما كان الرئيس بوش يتمنّى أن يسانده مواطنوه في عملية تدميرالعراق التي كان يعتزمها، وبينما كان الكويتيون يأسفون لقلة الاهتمام الذي أبداه الأمريكيون حيال مصيرهم، موّلت البلدانُ البتروليةُ في شبه الجزيرة العربية وكالةً للعلاقات العامة فيما وراء الأطلسي هي «هيل ونولتون»، وذلك لتشنّ حملةً في صالح حرب تحرير الكويت. استخدمت الوكالة أنجع الحيل، الحيلة التي ستعبّئ أمريكا بأسرها: الموت المتعمّد للمولودين الجدُد الذي روته لاجئةٌ شابةٌ أفلتت بأعجوبةٍ من أيدي الأفظاظ العراقيين. كتمت اسمها خوفاً من الانتقام الذي يُمارس إزاء أسرتها التي ظلّت بين أيدي المحتلّين، فروت بالتفصيل كيف أن العراقيين اختطفوا اثنين وعشرين مولوداً من الحاضنات ورموهم أرضاً وتركوهم يحتضرون، روت ذلك كله والدموع تنهمر من عينيها. هذه الدقائق القليلة من التلفزيون هزّت نفوس الأمريكيين حتى إنهم طالبوا بالانتقام. واستُبعد العراق من بين الأمم، وبُرِّرت سلفاً المذابحُ التي تلت(*) والمقاطعةُ التي قضت على ٢٠٠٠٠٠ عراقي، وبخاصة الأطفال. وما إن انتهت الحربُ حتى عُلِمَ أن «هيل ونولتون» تلاعبت بـ ٢٥٠ مليوناً من الأمريكيين لقاء

عشرة ملايين دولار بفضل الصورة المُتلفزة: كانت اللاجئةُ ابنة سفير الكويت في الأمم المتّحدة، أما قصة الأطفال الذي انتزعوا من الحاضنة فكانت من اختراع الوكالة وقد أكّد صحتها الرئيس جورج بوش نفسه لأنه استشهد بها عدة مرات في مجلس الشيوخ وفي التلفزيون وفي الصحافة.

مثال آخر: تقع الصومال في موقع ممتاز، من الناحية الستراتيجية، على مخرج البحر الأحمر، على مقربةٍ نسبية من شبه الجزيرة العربية، الطريق الأكثر استخداماً من حاملات النفط التي تسير بحذاء الساحل. وقد أقامت فيها الولاياتُ المتحدةُ مطارين ضخمين كما أقامت محطةً أرضيّة لمراقبة سير أقمارها الصناعية. ومن أجل هذه الأسباب جميعاً، وبلا شك، كانت المجاعة التي يشكو منها السكان البائسون موضوعاً للكثير من الريبورتاجات التلفزيونية. وهكذا هُيّئَ الرأيُ العام للتدخّل العسكري والإنساني الحاشد. وقد جرى بتوفيقٍ لامثيل له، لكنه إنما نال الموافقة تقريباً بفضل الصورة.»

إن مختاراتٍ من هذا النمط جعلت من الولايات المتحدة والدول المكمّلة لها في الصومال مُحسنةً إلى الإنسانية، في حين أن المؤن التي حُملت والتي وُزِّعت، أمام مئة آلة مصوِّرة، لم تكن تمثّل سوى ١٠٪ مما كانت توزّعه كلّ يوم منظّماتٌ إنسانيّة مستورة.

وفيما يتعلق بمهمة التلفزيون الثانية، وهي الترفيه، فإن الإخراج يخضع لقوانين السوق نفسها، وفي هذا الميدان، كان استغلالُ أدنى الغرائز، «الغرائز القاعدية»، غرائز الدم والجنس هو القاعدة.

لاحظ سقراط قديماً أن الطفل لا يحار في الاختيار بين حلوى الحلواني ودواء الطبيب. لكن سادة العرض التلفزيوني لا يكتفون باعتبار مشاهديهم كالأطفال.

إن سيّد التلاعب بالعقول، أدولف هتلر، كان يقول: «لكي أحصل على الموافقة، أمام جمهور المستمعين، أتوجّه إلى أغباهم، وإلى أسفل مافيه: الغدد الدمعيّة أو الجنسية... وأربح دائماً. أما الأقلية الناقدة فأنا أتعهّد بهم بطريقة أخرى».

صرّح أحدُ مُنتجي منوعات القناة التلفزيونية الأولى الفرنسية لـ «تيليراما»: «كلما خَفضنا المستوى ازداد الحضور؛ الأمرُ هكذا! هل ينبغي أن نتصنّع الذكاء ضد المشاهدين؟ هؤلاء ليس عليهم أن يفكّروا. وإذن، فلنكف عن إعطاء المواعظ». إن المقارنة قاسية لكنها قد تدفع إلى التفكير.

لكن جمهور المشاهدين والمستمعين لا يتولّد تولداً ذاتياً.

وهكذا تتكاثر على الشاشات الصغيرة في العالم بأسره نجومُ التلفزيون ـ صندوق القمامة، الذي يفيض بأسوأ الإنتاجات الأمريكية، من «مادونا» إلى الأبطال المبيدين لأعدائهم الذين تمرّ جميعُ العلاقات الإنسانية عندهم من خلال المسدّس، أو إلى أبطال «دالاس» الذين تمر جميعُ العلاقات الإنسانية عندهم بواسطة الدولار.

وتبقى الألعابُ التي تكمن أقلُّ عيوبها في إعطاء فكرةٍ مشوهة عن الثقافة: مُماهاة الثقافة بالذاكرة، ذاكرة أي شيء، بدءاً من أول جولة حول فرنسا إلى طول نهر «أورينوك». أقلّ العيوب، لأن هناك عيباً آخر: وهو العاب الحظ، والجري إلى اليانصيب الذي ابتُكر من أجله هذا الشعار: «هذا سهل،، ويمكنه أن يدرّ مبلغاً ضخماً!» هذا ما يُلخّص أخلاقيّة النظام بأسرها، وهذا كل ما قد يبقى من رجاءٍ وهمي لدى الذين لايملكون شيئاً.

ماهو مشتركٌ، في الطريقة التي يضطلع التلفزيون فيها بهذه الوظائف الثلاث، هو تدميرُ كل فكرٍ نقديّ، كل محاولةٍ للبحث عن معنى. كلُّ انبعاثٍ لمشروعٍ ما مُستبعدٌ من المشهد السمعي البصري والإعلامي على أيدي الرقابة الصريحة أو الضمنية، رقابة قوانين السوق والسلطة، والسلطة

حامية لتلك القوانين وقريبة منها، وكلا السلطة وقوانين السوق خاضعان لوحدانية السوق.

إن مقاومة هذا «الاحتلال» الثقافي (أو على الأصح المناهض للثقافة) ينبغي أن تبدأ بتوضيح لفضح الذرائع الايديولوجية التي تمتدّ خلفها السلطةُ الامبراطورية للولايات المتحدة، طليعة انحطاط الغرب. وبعد فضح هذه الأضاليل الايديولوجية ستغدو ممكنةً المقاطعةُ الاقتصادية للصادرات التي ترمز بوضوح عظيم للثقافة الأمريكية. وتبدأ هذه المقاومة بتطوير روابط مشاهدي التلفزيون لفرض احترام حقوق القاصرين الموقّت، وذلك بالحصول على قنواتٍ للبثّ تقمع تدريجياً المسلسلات والأفلام الأمريكية، والألعاب المنسوخة عن القنوات التجارية الأمريكية، والأخبار المضلّلة المستقاة من وكالات الصور أو النصوص، ومن المهم، لمقاومة هذا التضليل الإخباري المنهجي أن نعرف مثلاً الأسعار المقارنة بين محاربة التصحّر بواسطة اللاقطات الشمسية والمضخات وبين حاملة الطائرات أو رحلة إلى القمر. هكذا فقط يمكن أن تتّسع المنافسات الكبرى من أجل التفكير الجماعي حول مشروعات المستقبل وغايات الإنسانية الأخيرة.

إن تطبيق المقاطعة يُغيّر جذرياً أسلوب العمل السياسي. أولاً لأنه لا يتضمن تحزّباً أو تفويضاً بالسلطة، بل على العكس، هو يتضمّن مسؤوليةً والتزاماً شخصيين، تترتّب عليهما، في بعض الأحيان، تضحيات - التضحية بأشيائنا المفضّلة المعتادة - تضحيات تقود إلى تغيّرات في «نمط حياتنا» الذي اصطبغ بالصبغة الأمريكية الواضحة.

وذلك عملٌ غيرُ عنيف، لكنه قد يقتضي مخاطر شخصيّة، عندما تتّسع الحركةُ ويمكن التفكيرُ في تدابير أكثر طموحاً من مثل رفض الأقساط الضريبيّة ضد الغزو الأمريكي للتلفزيونات، أو حتى الإضراب الاصطفائي عن الضريبة.

النصف الآخر للعالم:

أول تدبير ينبغي من أجل العمل على وحدة العالم هو إلغاء دَين العالم الثالث. إن هذا الدَين المزعوم لا أساس له ولا تبرير.

يمكننا أن نتساءل قبل كلّ شيء: مَن الدائن؟ الغربُ، بالفعل، يحتفظ بدَينٍ رهيب إزاء العالم الثالث: من الذي سدّد للبيرو مئات الأطنان من الذهب والفضة التي نهبها من هذا البلد الغزاةُ الاسبان؟ من الذي سدّد للهند القطن الذي صنع ثروة مانشستر؟ من الذي سدّد للعراق وإيران وجميع البلدان النفطية البترول الذي سُحب بأسعارٍ ابتزازيّة على أيدي المستعمرين والشركات المتعدّدة الجنسيات؟

ينبغي بعد ذلك أن نتساءل عن سبب الاستدانة الحاليّة. بُعَيد إزالة الاستعمار السياسية المزعومة، عمدت البلدان المستعمِرةُ قديماً إلى تفكيك بُنى الاقتصاد الوطني للبلدان المستعمَرة، ولاسيّما بأن ضحّت بالزراعات الحياتية لمصلحة الزراعات الأحادية أو الإنتاجات الأحادية التي تجعل منها توابع تَلحق باقتصاد الدولة المستعمرة قديماً، لمصلحتها حصراً دون غيرها. إن مثل هذا الاقتصاد لايمكن أن يؤمّن الاستقلال ولا الاكتفاء الغذائي الذاتي. واليد العاملة الصناعية لم تكن مُتلائمة مع حاجات هذه البلدان. فاستمرّت التبعيةُ إذن وغدت القروض لامفرَّ منها.

ثم إن هذه القروض قد سدِّدت منذ زمن طويل بفوائد الربا التي تُدفَع للمُقرضين الأجانب. الجزائر مثلاً، وهي مدينةٌ بـ ٢٦ مليارِ دولار، تدفع سنوياً ٦ مليارات فوائد. بمثل هذه الشروط، يغدو كلُّ تصحيحٍ اقتصادي غير ممكن، وهاهنا المصدر الأساسي للأصوليّات.

التدبير الثاني الذي ينبغي أن يُتّخذ سيكون الوقف الجذري

«للمساعدة» المزعومة لهذه الدول. إن هذه «المساعدة» تمرّ عبر الحكومات التي يستخدم رؤساؤها والجماعاتُ المدينيّة والإقطاعية والقبلية التي تساندهم ذلك المال لمصلحتهم الشخصية أو لشراء الأسلحة المخصّصة لقمع شعوبهم ذاتها.

وأخيراً فإن جزءاً كبيراً يُغذّي الفساد والرشوة في الشمال وفي الجنوب.

ينبغي أن تذهب القروض والاستثمارات مباشرةً إلى الأهالي دون أدنى أبوية: وحتى القروض الطويلة الأجل ينبغي أن تُسدَّد بكاملها لأن الهدف الأكبر هو تحميل المسؤولية للمستفيدين من هذه القروض وهذه الاستثمارات.

ستكون الطريقة على خلافٍ جذري مع طريقة صندوق النقد الدولي.

١ ـ لا تمرّ القروضُ عبر الحكومات: يتّصل المُقرضون أو المستثمرون اتصالاً مباشراً بجمعيات المُنتجين والتعاونيات والنقابات وجماعات القاعدة.

لقد أُحدِثت، ولاسيّما في افريقيا، جميعاتٌ للمنتجين من هذا النوع، وكانت النتائج دائماً تقريباً إيجابيةً، إذ أن تلك المجموعات استخدمت تقنياتٍ متناسبة مع أرضها وثقافتها وتقاليدها. إن الغنى غير المتوقّع لهذه المبادرات وتطور التقنيات «المناسبة» تُؤّمل بولادة أشكال للتطور «داخلية» ليست مفروضة بحسب النموذج الغربيّ.

٢ ـ إن القروض والاستثمارات لاتُمنح إلا من أجل مشروعات محدّدة لأعمال ذات نفعٍ عام: مثلاً تطوير الزراعات أو أعمال الريّ، والنقل، والبنية التحتيّة.

يجري التسديد بعملة البلد لتسهيل إعادة الاستثمار في أرضه (لا تهجير الدائن الخارجي للأرباح).

وهكذا تغدو ممكنةً مضاعفةُ المبادلات بين الجنوب والجنوب (٨٠٪ من الموارد العالمية) بدلاً من أن يُرى فقراء الجنوب يدفعون كما يفعلون اليوم ترف الطبقات الثرية في الشمال.

٣ ـ هذه المبادلات ينبغي أن تتمّ بطريق المقايضة، في الأساسي منها، لكي لاتتوقف على العملات الأجنبية (وبخاصة الدولار) والمضاربات التي تخضع لها.

٤ ـ إعادة تقدير أسعار التصدير الآتية من بلدان الجنوب لوضع حدٍّ لمبادلات متفاوتة تفاوتاً آخذاً في التزايد: في سنة ١٩٥٤ كان يكفي البرازيلي ١٤ كيساً من القهوة لشراء سيارة «جيب» من الولايات المتحدة. وفي ١٩٦٢ كان يلزمه ٣٩. في ١٩٦٤ كان «الجامايكي» يشتري الجرّار الأمريكي بـ ٦٨٠ طنّاً من السكر، وفي ١٩٦٨ بـ ٣٥٠٠ طن. هذا التفاوت الاستعماري مازال موجوداً.

مازال البلدان الفقيرة تُمدُّ البلدان الغنيّة. لقد سجّل برنامج الأمم المتحدة للتطور: «من ١٩٨٣ إلى ١٩٩١، نقصاً عملياً إلى النصف جدول الأسعار لمجموعة من ٣٣ صنفاً أساسياً (خارج الطاقة) من (١٠٥) إلى (٥٧) (...) وبين ١٩٨٩ ومنتصف ١٩٩١ انخفضت أسعار التصدير للمنتجات الأساسية في البلدان النامية ٢٠٪ (....) وبلغت أسعارُ القهوة والشاي في قيمتها الواقعية أدنى مستوى من ١٩٥٠.

كل التدابير المقترحة من أجل تبديل جذري لعلاقاتنا مع العالم الثالث تتّجه إلى تحرير العالم الثالث من عبودية السوق العالمية المتكاملة (كما يفهم ذلك القادةُ الغربيون) التي هم ضحاياها الرئيسيون.

بالنسبة إلى هؤلاء القادة، ثلثا الإنسانية عاجزان عن الوفاء بالدَّين، فهما زائدان عن اللزوم.

لقد بيّنا إلى أي نفيٍ للوحدة الإنسانية تقود وثنيّةُ السوق.

نحو ٣٥٠٠٠ طفل مايزالون يموتون كلّ يوم في العالم (ومعظمهم من العالم الثالث) من اصطلاح أمراضٍ يمكن تفاديها بسهولة أو يمكن شفاؤها، أو من سوء التغذية. نحو ٦٠٪ من الوفيات تُعزى فعلاً إلى أمراض ثلاثة: التهاب الرئة والإسهال والحصبة.

إن نقص الفيتامين أ يهدّد بالموت والأمراض الخطيرة والعمى، ١٠ ملايين طفل في العالم (إن ذلك النقص يحمل العمى إلى حوالي ٢٥٠٠٠٠ طفل سنوياً).

وكما أن نقص اليود يهدّد مليار شخص ويظلّ أحد الأسباب الرئيسية للتخلّف العقلي في العالم، في حين أن كمية اليود الضرورية لحياة إنسانية تحتويها ملعقة قهوة. واجتثاثُ هذا النقص يكلّف ١٠٠ مليون من الدولارات، أي مايعادل ثمن طائرتين مقاتلتين.

لتقليص عدد وفيات الأطفال الذين هم دون الخامسة إلى الثلث، ولتقليص نسبة وفيات الأمهات إلى النصف، ولتوفير المياه الصالحة للشرب ووسائل النظافة لكل أسرة، ينبغي لبلدان الشمال أن تحرّر ٢٥ مليار دولار أكثر ممّا أُنفق على النموّ. وهذا المبلغ أقل من المبالغ التي يخصّصها الأوروبيون في سنة لشراء الخمر، والأمريكيون لشراء الجعة.

هناك مثالٌ أشدّ أسراً للنفوس: لقد كانت الصحراء منذ بضع ملايين من السنين غابةً. ومن الممكن إرجاعها خصبة من جديد، من داكار إلى مقاديشو، وإنهاء المجاعات في افريقيا.

ويحتاج ريُّها إلى ثلاثة أنواع من الأشغال:

١ ـ سدود هضابيّة «صغيرة»، ولاسيما عند محيط الصحراء، لتجميع مياه فصل الأمطار.

٢ ـ استخدام حقول الماء الجوفيّة. وهي قليلة العمق وبالتالي قليلة الكلفة.

٣ ـ الوصول إلى «الجيوب المتحجرة» الهائلة المحتوى. وهي جيوب عميقة لكنها أقل عمقاً بكثير من الحقول البترولية في حاسي مسعود حيث يبلغ عمقُ الحفر ٢٠٠٠ متر.

إن كلفة مجموع هذه الأشغال التي يجب أن تنفّذ يُقدّرها الاختصاصيون بمليار دولار ونصف. وهذا هو سعر حاملة طائرات مع طائراتها الـ ٨٦ من طراز رافال. وهو أقلّ بنحو مئة مرة من مجموع الاعتمادات للتجهيزات العسكرية التي نصّت عليها ميزانيات فرنسا من ١٩٩٥ إلى ٢٠٠٠ (من ٦١٣ إلى ٦٢٠ مليار فرنك خارج التضخم) أي حوالي ١٥٠ مليار دولار). ومقارنة أخرى: إن النفقة التي ينبغي أن تُدفع لإخصاب الصحراء تُمثّل سُدسَ ماقدّمته الولايات المتحدة من أسلحة للبلدان النامية في ١٩٩٢ (١٥ مليار دولار).

تحوّلُ الغرب:

إن «النمو» بمعناه الغربي هو خلقُ حاجاتٍ جديدة، حتى لو كانت حاجات مُصطنعةً ومُهينة. والمثالُ النموذجي اليوم لاقتصاد التبذير هذا هو هذه الهجمة على الأدوات الالكترونية. أهو تقدّم «إنساني أن يصل المرءُ إلى أربعمئة قناةٍ تلفزيونية دولية؟ أن نقدّم لأبنائنا ألعاباً الكترونية ذات حركاتٍ تفاعلية أكثر تطوراً من «نتتندو»، وفيها يستطيعون أن يشاركوا في حرب أو في اغتصاب جماعي.

أن يُوقَفَ العالمُ على قدميه من جديد يعني أولاً أن تُعاد إلى السوق وظيفته الحقيقية التي هي أن يكون موضعاً لبروز الحاجات الماديّة والروحية الإنسانية الحقّة، وموضعاً لإرواء تلك الحاجات.

ويتطلّب ذلك، كعملية أولى من عمليات التصحيح، نهضةً حقيقية للإنسان، تحويلاً لمجموع جهازنا الإنتاجي، المثال الأكثر إثارة هو مثال صناعة التسلّح التي تمثل اليوم ٧٪ من الدخل القومي الفرنسي الإجمالي والتي تُعطي فرنسا المركز المخزي لثالث بائعٍ للأسلحة في العالم بعد الولايات المتحدة وروسيا.

إن عمل البحث العلمي بلغ حدّاً من الشدة والتمويل بحيث أن كثيراً من المراكز المدنية ليست سوى فروع تُساعَد مالياً، في جميع المجالات، من الفيزياء إلى علم الأحياء، ومن علم الفلك إلى مقاومة المواد أو إلى الكيمياء. وكأن البحث من أجل الحياة ليس سوى مادة ثانوية لصناعات الموت.

أما عددُ الذين يعملون، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، من أجل الحرب فقد بلغ من الكثرة بحيث أنه يُحتَجُّ أحياناً بحجّة البطالة للإبقاء على هذه الترسانات وملحقاتها الناشطة. ومع ذلك فكم من أجهزةٍ زراعية للعالم الثالث، كم من وسائل نقل غير معهودة، كم من تقنيّات لجمع البقايا المعدنية من أعماق البحار، كم من أجهزة تبديل طبيّة علمية، كم من وسائل للتفتّح الإنساني، يُمكنها أن تُنشأ بهذه الصناعة العقيمة!

إن جيوشنا التي آل بها الأمرُ اليوم، هي وسادتها من حلف الأطلسي، أن تتساءل، منذ أن اختفت من أفقها الدريئةُ السوفيتية: ما المستقبل؟ مَن الذي يهدّدنا؟ وضدّ مَن ينبغي أن ننظّم دفاعنا؟ إلا إذا كان ذلك من أجل عمليات استعمارية لاحقة مع مقاولةٍ من الداخل، أو من أجل قمعٍ داخلي محتمل.

لكن صناعة التسلح ليست الصناعة الوحيدة التي يجب تحويلها فهناك فعالياتٌ مؤذيةٌ مثلها لأنها تهدف إلى محاربة الفكر، ولاسيما «الدعاية»

التي تلعب دوراً ضاراً وحاسماً، في إثارة الحاجات. كل شيء يجري، في المجتمع الذي تلعب فيه الدعايةُ دوراً محرّكاً، وكأننا نعيش بحسب مبدأ سفسطائيي أثينا الذي لايُراعي النزعة الإنسانية والذي فضحه أفلاطون قديماً: «الخير أن تكون لك أقوى الرغبات الممكنة، وأن تعثر على الوسائل (أيّاً كانت) الكفيلة بإشباعها».

هذه الدعايةُ لاتكتفي بالتهام غاباتٍ بأسرها من أجل كرّاسات الكذب وقوائمه: إنها تلعب دوراً حاسماً من أجل تمويل الصحافة والتلفزيون وبالتالي من أجل توجيههما، وحتى في الإعلاء السياسي لإفرادٍ مظهرهم أعظم أهميةً من المشروع والحجج.

وهكذا تُفتتح سوقٌ جديدةٌ لصنع صورة قائدٍ بواسطة مستشارين على اتّصال به. ويُقدَّر متوسطُ الكلفة لصنع هذه الصورة في الولايات المتحدة بحوالي مليوني دولار. إن اقتصاد السوق يخلق هكذا سلطة جديدة للسلطة الإعلامية مؤلفة من الثلاثي المشؤوم: رئيس مؤسسة الاتصال، ومقرّر التلفزيون ورئيس الحزب السياسي. إن هذا الإعلام يغدو بذلك الاسم السياسي المستعار لوحدانية السوق.

لم نذكر هنا سوى مثالين رئيسيين (التسلح والدعاية) من صناعة الأشياء غير المفيدة، ولعلنا نجد ألف مثالٍ آخر.

تلك هي المراحل الأولى الممكنة من أجل جبهة إنسانية حقيقية متقدّمة.

- التوجّه الحاسم نحو وحدةٍ سمفونيّة للعالم بالتغيير رأساً برأس لعلاقاتنا مع العالم الثالث.

- وبصورة متناظرةٍ مع ذلك التوجه، رفضُ وحدةٍ امبراطوريةٍ لمصلحة قوةٍ عليا تُديمُ ثنائية العالم القاتلة وتُفاقم منها.

ـ تعديلٌ لمواقفنا، حيث التحوّل إلى «الواحد» وتطوير الفكر الخلاّق يُولدان، قبل كل شيء، من تحويل إنتاجنا، ومن ربط مدة العمل بالإنتاجية.

وهكذا نستطيع أن نبدأ بإنجاز تلك الأمنية التي مرّت عليها آلاف السنين، أمنية حكمة الحكماء التي لخّصها آباء الكنيسة بهذه الصيغة الرفيعة: صار الله إنساناً لكي يستطيع الإنسان أن يصير إلهاً.

ـ ٤ ـ
إلى أي إله نحن محتاجون؟

الإيمان والعقيدة:

إن السؤال الذي طرحه القسُّ «بونهوفر»، قبل أن يُعدمه هتلر منذ نصف قرن، سؤالٌ راهنٌ أكثر من أي وقت مضى: كيف يمكن أن نتحدّث عن الإيمان إلى ناسٍ لادينَ لهم؟ أيمكن أن يكون هناك مسيحيةٌ دون دين؟

جميعُ الديانات، حتى يسوع، جعلت من القدرة، من القدرة الكليّة الصفة الرئيسية لله، سواء أكان الإله «زوس» أم «يهوه». قدرةٌ خارجة عن الإنسان تحكم مصيره وتُوجب طاعته.

وهاهو ذا الإنسانُ اليوم قادرٌ على أن يُنجز تقريباً كل ماظُنَّ قديماً أنه تجديفٌ من الناس أو معجزةٌ من الله.

يمكنه أن يبني برجَ بابل، يستطيع، مثل الله، أن يدمره صَعقاً، في مدى لحظة.

يمكنه أن يطير كالملائكة.

وهو لم يعد يرفع عينيه إلى السماء مُتضرّعاً إلى إلهٍ جالس على عرشه وراء القبّة السماوية المسمّرة بمسامير النجوم المذهبة. و «ليكن نورٌ» أصبحت شيئاً يومياً: نشر النور وطرد الظلام حركةُ طفل لزر كهربائي.

ويستطيعُ الإنسان أن يُدمّر العالم بمخزونه من آلاف القنابل الذرّية. قد

تقول: وخلقُ الكون؟ ها نحن أولاءً في قلب المسألة الأولى: أيمكنني أن أتصوّر ذلك الخلق، سواءً أكان في سبعة أيام أم في حركةٍ واحدةٍ مفاجئةٍ دون أن أبحث عن قبلٍ لذلك «القبل» الأوّلي؟ أليس الاسم الذي أطلقه على جهلي الأولي والمقترن بهذا اليقين وهو أنني لم أخلق نفسي بنفسي، أليس هذا الاسم هو ما أخفيه مع صور إنسانيةٍ مسرفةٍ في إنسانيتها، مثل صورة الفاخوري أو الملك؟

أليس وعيُ هذا القُصور الأولي وذلك الغياب؟ هو الإيمان. أليس رفضاً لجوابٍ بديلٍ عمّا لاجواب له، ميثولوجيا الخلق الساذجة انطلاقاً من لاشيء، وكأن للفظة العدم نفسها محتوىً ومعنى؟

لايمكنني مع ذلك أن أتجنب هذا السؤال الذي لاجواب له. لأن الغرور ضد التعالي، وهو يردّني إلى آلهة القوة: إنني أسقط عجزي وأجعل منه إلهي: زوس، يهوه، أو الإنسان المدّعي الذي يحسب أنه إن أعلن موتَ الآلهة يكون وارثاً لها.

فيا له من وارثٍ مسكينٍ فانٍ. لأن الموت حاضرٌ، الموت الذي أستطيع أن أنكره لأضاهي تلك القوى التي هي إسقاطٌ سماوي لعجزي.

يقول القسُّ بونهوفر: المسيحية هي الدين الوحيد الذي إلهه عاجزٌ. ولأول مرة أمكن للناس أن يفكروا، وهم يرون إنساناً يموت، إنساناً من أكثر الناس تجرّداً: إنه الله. وأول إله حقيقي، لأنه لا سلطة له، إله مختلف عن جميع الآلهة القديمة، مُطلقة الصواعق أو «ربّ الجيوش»، الذي أسقطه خيالُهم في السماء للتعويض عن ضعفهم وحده.

لكن هذا الإيمان الذي يهزّ هزّاً والذي يَرمي بجميع آلهة القوة القديمة الزائفة إلى سخرية السحر، لايمكن أن يترسّخ ترسّخاً عريضاً لدى شعوب، يهودية أو يونانية، خاضعة منذ أقدم الزمن لرب الجيوش والصواعق.

ولقد حوّل القديسُ بولس، معاصر يسوع، معنى موته الحقيقي حين جعل من قيامته معجزةً قدرة الله القديم، لا كما كانت وكما هي: تحوّلاً جذرياً لحياة الذين يؤمنون بها.

إن اليهودية التي أصلحها بولس تُعيد سلطان «رب الجيوش». لقد قوّل يسوع، بعد موته عكس ما أعلنه طوال حياته؛ جعل منه إلهاً كلّي القدرة سيعود «مع ملائكة قوته» (الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكي ١ - ٧) وهو ينسب إلى نجّار المتواضعين تاج داود الملكي، هذا القائد للمرتزقة الذي روى صموئيل مآثره الدموية وغدره. لقد جعل منه رسول «ربّ الجيوش» الذي أمّن ليشوع النصر ليستأصل شعوب كنعان. (أعمال الرسل ١٣ - ١٩)

كان لابدّ من قرونٍ وقرونٍ من الكفاح ضد السلطات وحليفاتها من الكنائس وارثة الامبراطورية الرومانية، لكي لاتُلوَّث رسالةُ يسوع بصورة يسوعٍ منتصرٍ ومنتقم، لتغطية جهلنا وعجزنا، ولكي يحيا الإنسان حياةً جديدةً دون سحر، رادّاً إلينا مسؤوليتنا التي لاحدّ ولاعزاء لها.

إن «جواشيم دي فلور» هذا الراهب الكالابري في القرن الثاني عشر، هو الذي يكشف للإنسان رؤية ماهو الإنسان المسكون بالله، ويعلن عن نهاية مملكة الآب والشريعة، والابن الذي صادرته الكنيسة، من أجل بلوغ امتلاء الروح، الروح التي بشّر بها يسوع، يسوع الذي لا ملك له ولا سلطان ولاكنيسة. فمنذ يسوع تجاسر الناسُ على أن يعيشوا حياته الربّانية، دون أن يؤمنوا باللجوء إلى الوعود والمعجزات.

إنهم مسكونون بالله أي بالشعور بكل ماينقصهم، الشعور الذي لاحدّ لمسؤوليته، بغية سدّ ذلك النقص.

هذا الإيمان هو الذي حمل الأب «شيرو» على القول. «إلهي إنسانٌ»، وحمل القس بنهوفر على القول: «إنه لم يعلن عن دين جديد.... لقد

كان قدوةً للإنسان الحر كلّياً، حتى عندما يكون مجرّداً من أية قوّة». إنه لايحدّ أبداً مسؤوليتنا الكاملة.

إن يسوع ـ كما كتب بونهوفر ـ يقترح علينا أن نحيا طريقةً جديدةً للحياة دون أن ننتظر سنداً خارجياً، وأن نموت بلا وعدٍ ودون مبادلة حياة أخرى بحياتنا». وكتب: «أن يكون الإنسانُ مسيحيّاً لايعني أن يكون متديّناً... بل يعني أن يكون إنساناً». «يسوع لا يدعو إلى دين جديد، بل إلى الحياة. إلى حياة مسؤولة كلّياً».

وعندما يطرح السؤال: «هل يمكن أن تكون هناك مسيحّيةٌ بلا دين؟ كيف تغدو الفكرة التي نكوّنها عن الله؟ على افتراض أن الردّ إيجابيٌّ. ويجيب بونهوف: «إله المسيحيين بلا قدرة، وهذا مايصنع أصالته وقوته». وهاهنا بالذات إسهامٌ لا بديل له في إيمان جميع الناس ذوي الإيمان الذين يريدون تنقيةً عبادتهم من كل مُعتقد سحري.

المُعتَقَدُ ايديولوجية، وهو الموافقة على بعض التصورات عن أصل العالم، وعن القوى العليا التي تقوده، وعن الحياة بعد الموت، وعن عقاب الجحيم أو ثواب الجنّة المنتظرين.

والإيمان فعلٌ، وهو قبل كل شيء مسلّمةٌ، خيارٌ، رهانٌ، يوجّه حياتنا كلها: هل للعالم وحدةٌ، ومعنى، وكأنه عملٌ فنيٌّ لاينِي يولد، مع مستقبلٍ نحن مسؤولون عنه؟ إن وعينا لأخصّ مافينا من حميميةٍ يتلاقى مع مركز الكلِّ، كلِّ الحياة. الإيمان هو «القرار» المتجدّد أبداً، بالتوحّد مع ذلك الكلّ.

والله الذي نتحدّث عنه ليس إله المعتقد بل إله الإيمان؟

من الصعب، في الغالب، التفريق بينهما. فكلُّ دينٍ، كل شكلٍ للتعبير عن الإيمان بلغةٍ ثقافةٍ ما، مرتبطٌ كثيراً أو قليلاً برؤيةٍ للعالم.

يتطوّر تمثّلُ العالم المرتبطُ بثقافةٍ ما مع المعرفة، معرفة العلم والفن. ويتغذّى الإيمانُ بالصور والرموز، ويغدو من ثمَّ، وبالتأويل مع المعتقدات، ديناً. والخطرُ ليس كبيراً حين لايُخلَطُ الواقع باللفظة أو الاستعارة، والرمزُ بالمجاز، والتاريخ بالأساطير، والايقونة، وهي علامةٌ على مايتجاوزها، بالوثن الذي يُقلّص اللامتناهي إلى المتناهي.

لاريب أن الإيمان، مهما يشأ أن يكون نقيّاً خالصاً، لا يمكنه أن يحيا في جوٍّ مخلخلٍ لعالم بلا صورة. يكفيه فقط ألاّ ينسى أن المعتقد، والعقيدة أو الطقس، والمؤسسات والتراتبات، موقتةٌ ونسبيّةٌ، وإلا غدا «الدينُ استلاباً للإيمان» كما قال «بول ريكور».

الإيمان واحدٌ، وهو لاينفصل عن الحياة ذاتها في انتشاره.

الديانات والمعتقدات متعددة كالثقافات التي ولدت تلك الدياناتُ والمعتقدات فيها. وهي تاريخيّة، بمعنى جزئي، وهي ليست حيّةً إلا إذا كانت واعيةً لنسبيتها وللحاجة إلى الاغتناء بالحوار مع وجهات نظر أخرى عن العالم وتاريخه، كي لا تُعَدّ أزماتُ الثقافة التي فيها تعبّر عن نفسها أزمةَ الإيمان.

الديانات، من الناحية التقليدية ـ جميع الديانات ـ دعت الله كائناً يُعطي حيواتنا الشخصية وحياة الجماعة الوصايا الضرورية ليمنحها معنىً ووحدةً.

أما الإلحاد فقد اتخذ، على العكس، شكلين لمعارضة هذه الديانات:

الأول هو رفضُ قبول الصورة التي كوّنها عن الله هذا الدين أو ذاك. إن مسيحيّي روما مثلاً، سُمّوا كفّاراً لأنهم أنكروا وجود الآلهة الامبراطورية.

ومنذ عهد أقرب اتّخذ الإلحادُ شكلاً ثانياً. لقد أنكر، في منظورٍ

فرداني، أن يكون لحيواتنا الشخصية وتاريخنا المشترك معنىً. يقول كامو: «الحياة عبثٌ» ويقول سارتر: «الإنسان هو الكائن الذي يريد أن يكون الله. لكن فكرة الله متناقضةٌ. الحياة إذن هوىً، عبثٌ».

إن الجزء الأعظم من الإنسانية اليوم فقد آلهةَ الأسلاف، حتى الإله التوراتي، إله العهد، ربّ الجيوش. الجزء الأعظم يَطرح التأليه، أي كلَّ صورةٍ أو فكرةٍ لإله خارج عن الإنسانية وخالقٍ لها، كما يطرح كلَّ حضورٍ غير منظور يمنح الحضور المنظور وحدته ومعناه، كثافته الإنسانية.

في «مدينة» كلوديل يقاطع «ايغور» غير المؤمن «كوفر» المؤمن الذي يلفظ اسم الله: «كنت أنتظر منك هذا الاسم الذي تعهّر غالباً بالسلطة والظلم وأسرف».

إن لفظة «الله» فارغة إذا قلّصناها إلى مفهوم. الله هو حقيقةُ الإنسانية الكليّة، إذا رأينا في الإنسان الحيِّ الوحيد الراغب رغبةً واعية في أن يمنح حياتَه والعالمَ ومستقبله معنىً.

عن طريق الاستعارة من الفلسفة اليونانية إنما ولدت في اللاهوت المسيحي، هذه الفكرة وهي إمكان البرهنة على وجود الله بالحجة المقنعة، وكأن الإيمان ليس «رهاناً»، ليس التزاماً بنمط حياة، ليس مسلمةً. وهذا لايعني بتاتاً أنه فعلٌ اعتباطي. فكما أنني ينبغي لي، لكي أبني عقاراً أو جداراً ثابتاً أن «أفعل كما لو أن» لمسلّمة اقليدس قيمةً مطلقة، فكذلك ينبغي لي، لكي أعطي حياتي معنىً وتماسكاً، أن «أفعل كما لو أن» العالم واحدٌ وأنه مُعَدٌّ لوحدةٍ منسجمة. التأكيد هكذا أن للعالم معنى مسلّمةٌ مشتركة بين جميع الديانات وكل حكمة الحكماء. وقولنا: الله، إعلانٌ لهذه المسلّمة، لهذا الإيمان، لكن لاشيء يسمح لنا «بالبرهنة» على ضرورتها وحقيقتها.

إن لفظة «الله» لايمكن أن تكون غنيّةً بالمعنى لا بحدّ القياس الذي

يزعم أنه يُبرهن لنا عن «وجوده»، ولا بالتجربة الخاصة، الذاتية. إنه الواقع الكلّي أو لا شيء.

الصعوبة ليست في إدراك هذا الواقع الكلّي مع الشعور بتناهينا بل في استشفاف إمكانه على الأقل، وهو وحده يمكن أن يتيح لنا التعالي على ذلك التناهي.

إن تاريخ الإنسان وتاريخ الكون مغامرةٌ واحدةٌ ووحيدة. ولكي تُعاش، ينبغي بالضرورة أن يتمّ تجاوزها وتحريرها ـ مهما يكن هذا التعبير ظاهر التناقض ـ مثل تاريخ الله. حينئذ فقط، وبهذا الالتزام الكلّي، وفي المغامرة الكليّة لانفجار الحياة، يكفّ اللاهوتُ عن أن يكون حرفةً ليبراليةً.

إن الله لم يجعل من نفسه مسيحياً ولا يهودياً ولا غربيّاً، وإنما جعل من نفسه إنساناً.

وَلنستزدْ من التجارب التي يُشارك فيها الجميع، ومن تلاقحها المخصب، للاقتراب من ذلك السرّ، ولانفتاح تناهينا على اللامتناهي.

ليس من إله «في ذاته» نستطيع أن ننظر فيه أو نماحك على طريقة الذين يصنعون بالمفاهيم أوثاناً جديدة: فكرة الخير، من وراء الأفكار الأخرى، أو كائن الكائنات جميعاً، أو «المحرّك الساكن»...

يمكننا فقط أن نحاول القول ما اللهُ بالنسبة إلينا، وماعلاقتنا بالله. وإذ لايمكن الكلامُ عليه على طريقة الأشياء، فلا أرى فيه إلا مايكشفه لي إنسانٌ، إنسان إلى حد خلوّه من كل رغبة جزئية، من كل تعلّق بما هو خاص به، وتلك خاصةٌ تتراءى في أفعاله وكلماته، وهي المتطلبات الوحيدة للكلية، كلية الإنسانية، خلافاً للفردانيات والقبليّات وجميع تنوعاتهما.

وهذا مانعبّر عنه حين نقول إن الله صار إنساناً في يسوع، فكشف لنا

جميع أبعاد الإنسان: بُعده الإلهي، أي علاقته بالله؛ بعده الكوني عندما تغدو الطبيعة بأسرها جسداً له، فيما وراء هذا الكيس الجلدي الذي يضمّه؛ وبعده الجماعي عندما يحسّ كلُّ واحدٍ شخصياً بأنه مسؤولٌ عن مصير كلّ واحد من الآخرين. وهذا مايُسّمى المحبة. أو يُسمّى الله.

إن علم الفيزياء، بعد النسبية ونظرية الكميّات يشكّل ضرباً من الاستعارة أو المثل لهذه الرؤية، رؤية محبة العالم بالنسبة إلى ديموقريط أو لوكريس كانت الذرةُ (الترجمة اليونانية للفرد) غير قابلة للانقسام، لبنةً من الكون، لايجري في داخلها شيء، ومفصولة عن الذرات الأخرى بفراغ. أمّا ما يسميه الفيزيائي اليوم «جُزيئةً» فهي، على العكس، عقدةٌ من العلاقات، واقعٌ فريدٌ، مثل موجة، تسكنها جميع اندفاعات المحيط، ومن ورائه جاذبية القمر في مدّه وجزره. جذورها ممتدّة إلى تخوم الكون. موجةٌ بلا حدود في محيط من الطاقة لاضفاف له. كذلك الإنسان. هو مسكونٌ بجميع الآخرين. إنه جميع الآخرين.

لاشك أن هذا المثل يمنحنا، حتى الدوار، الشعور بالتفاعل الشامل لكل شيء، بنسبيته، بوحدته الكليّة لا الفردية، وبالدينامية التي لانهاية لها والتي تبعث فيه الحياة.

لكن يجب ألا تكون هذه العلاقةُ علاقةً مفروضة نُعانيها بل علاقة نُريدها. إن الجزيئة الإنسانية لاتمدّ جذورها إلى لانهائية العوالم فحسب، لكنها تعيها. وعلاقتها مع الكلّ لايجعل منها واقعاً فردياً بل شخصاً متصلاً بحوار المحبة مع كل ماليس هي، لكنها تحتوي ذلك الكل ويحتويها.

هذه الاستعارة لها على الأقل الفضلُ في إظهار أن الفرد «الذرّة» ليس سوى تجريد. أما الشخص فهو العكس، خصوصيةٌ بلا ريب، لكنها حاملةٌ للكل في ذاتها، حاملةٌ لكليةٍ بلا تخوم، بلا حدود العدم وجموده.

إن التأمل في شخص يسوع ذاك، أي الإنسان في امتلائه الإلهي، هو اللاهوت الوحيد الممكن. إنه يستبعد جميع أشكال «التأليهية».

من وراء اللاهوت المدرسي القائم على الميتافيزيك اليوناني، واللاهوت (أو ضد اللاهوت) الوضعي، المقصور على تاريخ الوقائع وعلاقاتها، واللاهوت الوجودي الذي لايستطيع أن يتخلّص من الذاتية، واللاهوت الليبرالي المُسهب في شرحه «لكانت»، أو اللاهوت السياسي الذي يحاول أن يضيف إلى الماركسية رِمامة من التعالي،«إن مسألة الإنسان هي الموضوع الأساسي للاهوت الأساسي» كما قال «كارل راهنر».

وأعلن الأب «شينو»: «إلهي إنسانٌ». وكان «كارل بارت»، الذي يزدهي بعضُهم بتسمية مذهبه: «إلحاديّة دراسة المسيح» لأنه كان يؤكّد أننا لانستطيع أن نعلم شيئاً عن الله خارج المسيح، كان يستبعد كل تمثّل أسطوري أو ميتافيزيكي لله وكل نظرٍ هيليني.

يقول التقليد المسيحي: إن الله صار إنساناً، وهو بذلك على نقيض التقاليد اليهودية واليونانية. فبالنسبة إلى اليهود لم يكن يُعقَلُ أن الله، الذي لم يكونوا يجرؤون على ذكر اسمه، يمكنه أن يتّخذ له ثوباً إنسانياً. أما بالنسبة إلى اليونان الذين يأخذون بفكرة كون الله خارجياً وداخلياً، فلم يكن مستبعداً البتة أن تخطر لأحد آلهتهم نزوةُ التنكّر بزي إنسان حتى لو كان ذلك من أجل أن ينغمس على الأرض في مجونه.

التجسّدُ المسيحيُّ شيءٌ آخر: ليس تنكّر اليونان. وهو لا يتفق أيضاً مع تعالي «المختلف كليّاً» اليهودي: لقد مات الإله التوراتي في يسوع مع جميع الآلهة القديمة. كما كتب بقوة الأبُ كاردونيل: «مات اللهُ في يسوع».

لقد صار الله إنساناً.

الله الذي صار إنساناً؟

صار الله إنساناً كلياً. يستطيع الإنسانُ أن يصير إلهاً. كما كتب القديس «ايريناوس»، ومعه دراسة آباء الكنيسة التي آذنت بقطع الصلة التي تخفيها عبارة «اليهودية ـ المسيحية».

وُلد يسوع يهودياً كما كان يستطيع أن يُولد هندياً أو أسود إذ لايمكن أن يوجد إنسانٌ بشكل مجرّد في نوع من اللا إقليمية الروحية بحيث يكون في العالم دون أن يضع قدمه في نقطة من نقاط هذا العالم.

إن الخطأ القاتل الذي ينفي كلَّ شموليّة، كلّ «كاثوليكية» للرسالة هو أن نُقلِّص نزول الله في الإنسان إلى نقطةٍ وحيدة منه هو الهبوط الأرضي، وأن نأبى فهمه إلا انطلاقاً من الثقافة الوحيدة التي تجلّت فيها الرسالة الموجّهة إلى أرض الناس كلها، في لغة كل منهم وثقافته.

يقول الأب «كاردونيل»: «لم يكن في هذا الإنسان شيءٌ غيرُ موجّهٍ إلى الجميع».

لقد رفع القديس غريغوار النيسي (مات ٣٩٤) رسالة آباء الكنيسة إلى التوهج، فكتب: «إن الله الذي أعلن عن نفسه اختلط بطبيعتنا القابلة للفناء لكي يؤلّه الإنسانية إذ يجعلها تشاركه الألوهية».

ولكي تحتفظ الرسالةُ بشموليتها يجب تخليصها من التعبير الثقافي الذي تعطيه التقاليدُ اليهودية عن الإيمان الأساسي.

لقد حطّم يسوع كلَّ محرّماتها.

لقد تحدى جميع الشرائع، الشريعة «في ذاتها» مع محظوراتها. إنه البشارة بالفرح، البشارة «بعظات الجبل» التي هي نقيض الشريعة المجبرة: دعوة إلى المحبة، إلى المحبة التي انطلاقاً منها يخلق كلُّ عمل معياره الداخلي.

ليتركْ يسوع تلاميذه يجنون القمح لغذائهم في اليوم الذي يُحرِّم فيه السبتُ كلَّ عمل، أو ليخرقْ محرَّمَ الشريعة وهو يشفي مريضاً بالرغم من الحظر، إن رفض الشريعة الخارجية يجهر به عن عَمد: «لقد وُجد السبتُ من أجل الإنسان، ولم يوجَد الإنسان من أجل السبت».

وسيُعاد النظرُ في الأخلاق التقليدية بقَلْبْ القيم: «إن العشّارين والزواني يسبقونكم إلى ملكوت الله» (متى ٢١ - ٣١) أما مَوضَعةُ الله في مكان مقدَّس، مكان تابوت العهد أو المعبد فقد أُبعدت إلى الأبد: «أستطيع أن أهدم الهيكل وأن أعيد بناءه...»

لايمكن للحجر أو الخشب أو الغُضار أن يحتوي ذلك الحضور في حين يتجلّى ذلك الحضور في قلب إنسانٍ يسكنه الإيمانُ.

من السهل الاستكثار من أمثلة هذا الانتهاك الإرادي للشريعة، المنهجي، حول العلاقة بالمرأة والأسرة والسامريين وجميع محرّمات الشريعة اليهودية.

لكن من الخطأ أن نجعل من ذلك هدفاً له، أن نجعل هدفه نفيّ الدين اليهودي مثلما أن من الخطأ أن نرى فيه يهودياً، وحتى يهودياً نموذجياً،

لأنه كان سيُحارب بالقوة نفسها جميعَ التحجّرات الدينية وجميع المحظورات الطقسية، في أي دين آخر، سواء أكان ذلك نبذ منبوذي الهند، أو بعض صنوف السحر الافريقية، أو الحروب المقدسة للهنود الأمريكيين، أو التطبيقات المزعومة للشريعة على أيدي المطبّقين الحرفيين الذين خلطوا بين التقاليد السلفية للشعب وبين الرسالة الشاملة التي تُعرّف الشريعة بأنها القانون الإلهي المشترك بين جميع الديانات وجميع حِكم الحكماء.

وبالمقابل فهو يُعيد بناءَ جميع القيم السابقة ويحوّلها، وذلك بتأكيده الحياة الكلّية،

إن الإنسان، في جميع الديانات، ولكي يتبيّن معنى حياته والقواعدَ التي تصنع تماسك جماعته، وَهبَ نفسه أفقاً، مُسقطاً، فيما وراء ذاته، صورةَ آلهته. كانت حيناً مَعْبراً إلى حدود أسمى فضائل الإنسان، وكانت حيناً آخر قوةً غير مرئيةً ورهيبة. وكانت، حتى وهي في شكل وثنٍ يركّز تلك القوة، حافزاً محرّكاً وقاعدةً للسلوك.

هذا هو الجزء الذي لايُدحَضُ من حقيقة أطروحة فيورباخ: الإنسانُ صنعَ آلهته على صورته.

ولكي نقتصر على مثال واحد ولانحتفظ إلا بأفقر مخطّط لهذه القصيدة الإلهية الرحبة، في الكتب المقدّسة الأولى للهندوسيين: «الفيدا»، يخلقُ «فيشنو» العالم ويؤمّن صيانته. وفي كل مرحلةٍ من التفكك يرسل إلى الأرض أحد «تناسخاته»، التجسّد البشري لبطلٍ أو لإلهٍ يؤمّن ولادةً ثانية للناس أو بَعثاً لهم إذ يمنح حياتهم من جديد كَمال المعنى، بالعبادة الورعة التي تُلهمها أوضعُ راعيات البقر، الرمز الجسدي للاتحاد الصوفي بين الإنسان وإلهه.

إن «راما» وهو تجسد آخر لـ «فيشنو»، نموذجُ «فروسيةٍ أبدية» للشرف المطلق، وللوفاء الذي لايحول ولايزول، الوفاء للحب وللقتال في سبيل عالم جديرٍ بالله.

وإذ كنتُ مسايراً دائماً للاهوت الأب «ريمون بانيكار»، ولاسيما كتابه: «الثالوث والتجربة الدينية»، فأنا أعتقد أن هذا الإسقاط، إسقاط الإنسان لإلهٍ على شبهه، هو السمة الأساسية لجميع الديانات بما فيها ديانة العبرانيين الذين ندّد أنبياؤهم، مع ذلك، بعبادة الأوثان على أنها الخطيئة العظمى،

لاشك أن هناك فرقاً لانزاع فيه بين أوثان الشعوب المجاورة المصنوعة بيد الإنسان وبين إله اسرائيل غير القابل للتمثيل.

لكن هذا الإله، كما أظهر الأب «بانيكار»، الذي هو الحقيقةُ غير المرئية والحيّة بالنسبة إلى اليهود، له مع شعبه العلاقات نفسها التي لآلهة الكنعانيين: وهذا التماثل يجعل من يهوه إلهاً «غيوراً» (سفر التثنية ـ ٥ ـ ٩ ـ ٦ ـ ١٥) خصماً للآلهة الأخرى، بحيث أن من الخطأ القول: إن التوحيد وُلد عند الشعب اليهودي. لقد ظلّ زمناً طويلاً متعدّد الآلهة: وظلّ اسمُ الله في صيغة الجمع «ايلوهيم» قروناً بعد أن محا فرعون مصر، «اخناتون» صيغة الجمع لاسم الله من واجهة المعابد جميعاً غير معترفٍ إلا بإله واحد، سيّد حياتنا، الشمس التي تُنهضُ كل صباح الناس والقمح. إن المزمور ١٠٤، مثلاً، هو شرحٌ مسهبٌ وحرفيٌّ أحياناً لـ «نشيدٌ للشمس»، لأخناتون.

إن مايجعل يهوه «غيوراً» أنه في تابوت عهده حيث يُعبَد دون صورة، يتلقّى المدائح نفسها والتضرّعات نفسها التي يتلقّاها بعلُ الكنعانيين. وهو لايُنكرها، وإنما يطلب فقط ألاّ تُكرَّم وألاّ يُطيع العبرانيون «الشعبُ المختار» من قِبَله، ألاّ يطيعوا سواه.

إن أعمق طابع لعبادة الأوثان ليس شكل تمثيل الله، بل موقف الإنسان الذي يعزو إلى الله قدرات الكائن البشري وصفاته. يُصلي العبرانيون لآلهتهم كما يصلي الكنعانيون لآلهتهم.

إن المسيحية، بدءاً من القديس بولس، معاصر يسوع، ومحرّر الرسائل قبل خمسة عشر عاماً من أول انجيلٍ من الأناجيل الأربعة المتوافقة يتشفّع بالتراث اليهودي وبتصوره لخارجيّة الله الذي يدير من الأعالي شؤون الناس.

يستحضر بولس، لتمثيل خلق الكون، صورةَ الفاخوري (رسالة إلى أهل رومية ٩ ـ ٢٠ ـ ٢٢) مردّداً هنا عبارات سفر التكوين (٢ ـ ٧)، ولحكم العالم، صورة فرعون (رسالة إلى أهل رومية ٩ ـ ١٧) الذي يقول

عنه سفرُ الخروج (٩ - ١٦) أن الله أبقاه في سلطانه ليُظهر وهو يتحدّاه ويغلبه أن قدرته فوق قدرة فرعون.

وبالرغم من تنقية هذه التمثيلات التجسيمية لله من قبل الأنبياء، يكرر أشعيا بلا كللٍ صورة الفاخوري ليستحضر صورة الخلق الإلهي وخضوع الإنسان (أشعيا ٢٩ - ١٦؛ ٤٥ - ٩؛ ٦٤ - ٧) كما يفعل ارميا تماماً (١٨ - ٦). أنتم في يدي، يا بني اسرائيل، كالغضار في يد الفاخوري، أو مثل أيوب: «أنت كوّنتني مثل الصلصال» (١٠ - ٩)

المسيحيةُ، مع بولس وتلاميذه، امتدادٌ لرؤية العالم في العهد القديم. إنه يحتفظ بهذا التصوّر لخارجيّة الله التي تُعاقب وتغفر، وتُصدر الأوامر، بل وتَعهد بهاإلى مؤتَمنين بعينهم دون غيرهم، كما كان يُعهد بها قديماً إلى كهنة المعبد.

والحق أن من الصعب، خارج الاستخدام المتعسف الذي تمّ لهذه الخارجية وتلك القدرة الكلية، من الصعب أن نخليهما من الحضور إخلاء تاماً.

إذ كيف سيكون ذلك الحضور بالنسبة إلينا لو أننا لم نعد نستطيع من جراء تصوّر جذري لتعالي «آخر مختلف كل الإختلاف»، غريب كليّاً عنا، دون أي شبهٍ بنا، لو لم نعد نستطيع أن نحيا أية صلةٍ مع ما يتجاوزنا، كما يتجاوز المعنى الواقعة؟

الأسطورة والتاريخ: من الأيقونة إلى الوثن.

ذلك الله، ذلك النداء، لايمكن أن يكون حاضراً لنا إلا بالمَثَل، ولانستطيع أن نستحضره إلا بالاستعارة. لكننا نستطيع على الأقل، بهذه الطريقة، الانتقال من الوثن إلى الأيقونة. الوثنُ شيء نزعم أننا نحدُّ الله المقدَّسَ فيه، وكأن شيئاً متناهياً يمكن أن يحتوي اللامتناهي. أما الأيقونة فليست، على العكس، سوى «علامةٍ» تُرجعنا إلى نداءٍ يتجاوزها وهي ليست سوى رمز له.

هناك أعمالٌ فنيةٌ هي، بقدرتها على استحضار المعنى، هي لنا مدارجُ للطيران من أجل تجاوزنا ذاته. إن «إيقونة الثالوث» لـ «روبليف» تساعدني، على الأقل، على أن أعيش وأن استشعر أن ما أدعوه الله (بلغة التقاليد) ليس كائناً، ولا حتى شخصاً، لكنه جماعة، من خلال تصوير ثلاثة ملائكةٍ منحنين على كأس الحياة. تدخل ذلك البستان قصةُ حب، والرسامُ المحتفل ينقل إليّ فرحَها.

هذا الأملُ ليس فقط أملَ دينٍ خاص، أو شعبٍ ذي امتياز. إن ملفاً صينياً من عهد سونغ، «الربيع في الجبل» لـ «كووشي»، يحملني على الشعور مباشرة، وفيزيائياً، بهذا البعد في الإنسان: الطبيعة ليست ملكاً لي، أناملك الطبيعة، جلال الجبال توتّر الصخور التي هي كالنمور المقعية، وذوائب الجبال أو استعلاء الضباب، لست ملكاً لهذا وحده وإنما أيضاً لروحها غير المرئية، «التاو» الذي يجعلني أخاً لكل واقع ومتواجداً مع «حياة الكلّ».

إن قناع «الغورو» الافريقي ذاك، بخشبه المجدول لغزالة تغطي وجهاً إنسانياً، أو مِغْفَر[1] «البالوبا» برأسه الكروي، الكوكبي، وقرنيه اللذين يستحضران أبداً صورة القدرة كما هي الحال في «موسى» ميكيل آنج، ليس عملاً فنياً، متحفياً، وإنما هو مكثّف لطاقةٍ، بحيث أن الرقص (الذي يُنفَّذ تحت هذا القناع) يشعّ في كل الجماعة، ومثلها يخترقني حضورُ حقل القوى هذا الذي يجعلني «واحداً مع الكل».

كلُّ إبداع حقيقي فهو «تجلّ إلهي». مثل وجهٍ إنساني. من ترجمان الأشواق لابن عربي، إلى الكوميديا الإلهية لدانتي، حبُّ المرأة هو أيضاً أيقونةٌ تشير لنا إلى طريق هذا الحب بتفتّحه الكلّي الذي ندعوه، لعدم وجود كلمةٍ أخرى، حبّاً إلهياً.

---

(١) المِغْفَر: زرد يلبسه المقاتل تحت القلنسوة.

نحن نعود إلى الوثن عندما لا نميّز المعنى الذي يُستدلّ عليه بالواقعة، الرمز لما يساعدنا على أن نتجاوزه، وعندما نخلط الأساطير المعظَّمة التي ارتسمت فيها العتباتُ التي عَبَرها الإنسانُ في سيره نحو الأنسنة الكاملة، عندما نخلطها بتاريخ يفرض علينا، كالوعد، مساره الصُلب والحَصْري.

نحن نختزل التاريخ إلى السرد الوقائعي حين نجعل من تضحية إبراهيم واقعةً تاريخية، وكأن الجوهري ليس في أن الناس حوالي القرن السادس (القرن الذي أُلِّفت فيه القصة وجرى إسقاطها من ألف سنة مضت).

اكتشفوا إمكان التضحية التي تتجاوز أخلاقياتنا المسكينة ومحاكماتنا الصغيرة لكي تُعاش كجواب عن مطلبٍ غير مشروط.

وماذا يهمّ إن لم يوجد أيُّ أثر تاريخي «للخروج» ولعبور البحر، حتى ولافي الوثائق المصرية التي كان يُسجَّل فيها مع ذلك انتجاعُ الماشية للكلأ، واجتياز مسافرٍ للحدود. أفيُهمَلُ تدفّقُ مئات آلاف المهاجرين، وهبّةُ الجيش المصري، وموتُ فرعون، وابتلاعُ البحر لمركباته...

هذه الأسطورة الإلهية أليست أكبر في مكانتها، لا كقصة ذات تطلّع تاريخي، بل كرمز أبدي ونداء إلى اتهام أعلى السلطات وإلى العمل على تحطيم القيود، قيود الأحكام المسبقة وقيود القوى، وإلى تحرير الإنسان من جميع العبوديات.

فما أحقر تحويل الأسطورة المؤسسة لتحرّر الإنسان، الأسطورة النموذج للهبّات البشرية في جميع العصور، تحويلها إلى حلقة للعرض والمشاهدة، حلقةٍ من تاريخٍ وحيدٍ، صالحةٍ لتبرير شعب مختار وحيد من قبل إلهٍ قبليّ متميّز.

إن هذه المعالجة التي تهدف إلى اختزال الأساطير الخلاّقة، اختزالها إلى التاريخ الوضعي، حالة خاصة من حالات عودة الأيقونة إلى وثن.

إن تجلي الإله المتزايد و«عهده» مع ماهو إنساني يتبيّن في هذه الأساطير التي تشير إلى مراحل تأنّس الإنسان وتألّهه. إن جماعاتٍ لاعصر لها ولااسم خلقت ملاحم تكشف عن أبعادٍ جديدة للإنسان. إنها تُسقط فيما وراءها ذاتها، كأفقٍ للقافلة، هبّة الأبطال الذين يجابهون السيطرة والقوى والأقدار، فيحطمون الأوثان، ويَعْبرون حدوداً جديدة، مثل بروميثيوس وراما، ومثل بوذا و«كويتزا الكواتل». ذلك هو تاريخ الإنسانية «المقدس» المصنوع من الأساطير المؤسسة التي بينها وبين الماضي قطيعة. وهو على عكس التاريخ، الخطّي أو الدوري، تاريخ ضروب السيطرة والدمار، والعودة إلى الحيوانية بمعاركه وامبراطورياته وفاتحيه، خالقي العبوديات، وبقومياته القبلية وحركاته الأصولية.

هذا التاريخ الزائف كان بديله اليوم التلفزيون الذي يتعامل مع صبيةٍ شيوخٍ، وشيوخ صبيةٍ يجعل منهم زُبنه المستعبدين. إنه يقدّم صندوقَ صدى أمواجِه لشبيبةٍ اقتصرت على الصراخ بـ «لا» الرفض العاجز، وبمحترفي السياسة السلفيّين، وبنجوم السوق، وبشيوخٍ يُتمتمون بـ «نعم» موافقتهم.

يا له من امحاء مشؤوم للإنسان من جرّاء خدر الوجدان النقدي والهبّات الخلاقة! إن هذه الهبات الخلاّقة لما هو إلهي قد زعزعت مع ذلك، وهي تقاوم الظلام، الثقالات الباهظة في عصور الانكسارات الكبرى للتاريخ الزائف.

عندما بدأ المالُ يصبح إلهاً في المراكز التجارية المدينية، بموكب شقائه، اختار القديسُ «فرانسوا داسيز» الفقر بغية الانتقال من الدينِ المتحجر للكنيسة الإقطاعية إلى يقظة الإيمان في المدينة لدى التجّار والمعدمين.

وهبَّ رجلٌ آخرُ عندما بانت جريمةُ الغرب الكبرى مع الفاتحين الإسبان: النزعة الاستعمارية التي ستُنكر وتُدمر ثقافات جميع العوالم: إبادة هنود أمريكا، تجارة زنوج افريقيا، حرب الأفيون في الصين،

هيروشيما.. ولقد آذنت هيروشيما اليابان بعصرٍ احتلّ فيه الإنسانُ البدائي، بمليون القنابل الذرية التي يملكها أعلى امتياز له: وهي قدرة المخلوق على تدمير الخليقة... عندما بانَ في القرن السادس عشر، هذا النصرُ الكوكبيُّ للموت، نعم، هبَّ رجلٌ وتكلّم باسم الله، وهو اسقف «شيباس» في «المكسيك» (ولم يُنجَز حتى اليوم البتُّ في استشهاده)، «بارتولومي دي لاس كازاس» ليصرخ، سنة ١٥١٥، في «فالادوليد»، في وجه شارل كنت: «البربرية جاءت من أوروبا».

وضدّ الضرورات الزائفة والأقدار الزائفة لتاريخ الناس الزائف هذا، وقف رجالٌ حقيقيون يحرّكهم الإله نفسه الذي لم يكونوا يلفظون اسمه أحياناً، أو كانوا يجهلون وجوده. وكذلك فعل متصوفون، وشعراء أحياناً (وهم في الغالب شيءٌ واحد) ضد رجال الهيمنة وآلهتها.

إلهكم ليس الإله. ليس شيئاً مما تقولون عنه. هكذا سيصرخ دُعاةُ «اللاهوت السلبي». ليس هذا!.. ليس هذا!.. (نيتي.. نيتي.. بلغة أخرى، لغة الاوبانيشاد وسانكارا). ويصرخ القديس «جان دي لاكروا» ليس هذا هو الإله كما صرخ قديماً «لاوتسو». وهو يعبّر عن هذه الصرخة بتواضع القصيدة التي تذهب إلى أنها لاتُدرك الله ولاتُعرّفه بالمفهوم لكنها تدلّ على الطريق. «الظلام الدامس» أو «الصعود إلى الصَلب» الذي به يرتفع الإنسان إلى الألوهية.

مثل هؤلاء الدُعاة، الدعاةُ إلى المملكة التي علينا أن نخلقها، هم آباءُ غاندي، ولوثر كنغ، وروم هلدر، وكذلك دستويفسكي وبابلو نيرودا، وجميع مناضلي المغامرة الإنسانية والإلهية على نحوٍ لايتجزّأ، مغامرة «لاهوتيي التحرّر» في أمريكا اللاتينية وافريقيا وآسيا.

وعلى انتصارهم في جنونهم المقدّس وعلى التزامنا إلى جانبهم يتوقّف بقاءُ الإنسانية حيّة بمستقبل ذي وجه إنساني وإلهي: ثالوثي.

تصريف كلمة الله:

عَبر جميع هذه «الأيقونات» الحيّة للآب غير المنظور، يحتفظ الإيمان الراشدُ بصور الله التقليدية، وهو مُتعالٍ عليها، هذا الإله الذي يدعوه تصوّرُ الثالوث المسيحي «الآب»، الآب الفائق الوصف، الذي لايُرى والذي لانستطيع أن نقول عنه شيئاً سوى ماكشفته لنا أعمالُ الابن وأقواله.

إن يسوع، تلك الأيقونة، علامةُ إرشادٍ على طريق تألّه الإنسان، يتيح لنا تجاوز الرؤية المهيمنة لإله إسرائيل.

قُلنا في «هل نحن محتاجون إلى الله»؟ كيف أن انبثاق التعالي عبر الإنسانِ، عبر أضعف الناس وأكثرهم عرياً يشير إلى قطيعة جذرية مع جميع الملوك السماويين.

إن الابن يعطي ذلك الإله الذي لاصورة له وجهاً شخصيّاً إنسانياً. إنه يغدو أخاً لنا ويجعلنا معه «أبناء الإنسان، وأبناء الله». لم يعد ذلك «السيّد» (يرفض يسوع هذا اللقب كما يرفض لقب «مسّيا» على طريقة داود). ويرفض أن يُدعى «صالحاً»: لماذا تدعوني صالحاً. ليس أحدٌ صالحاً إلا واحدٌ هو الله. (مرقس ١٠ - ١٨).

لم تعد «الطاعة» هي المقصودة بل «المحبّة»، قبل أن يجعل منه بولس وتلاميذه «رباً»، سيّداً، بل وخالقاً للألم، وهي أشياء لم يفتأ ينبذها يسوع كتجربة الشيطان في الصحراء (مرقس ١ - ١٣) أو عمى تلاميذه الذين شكّوا أنه يمكن أن يموت (متى ١٦ - ٢٣).

إن يسوع أخٌ لهم إلى حدّ إنه يقاسم الناسَ الموتَ ويكشف لهم عن معناه: ليس هناك «الموت» بل حياةُ القيامة الأبديةُ بالمشاركة في هذه الحياة الكليّة.

ليس من موتٍ سوى موت الفرد، الفرد الذي يظن نفسه مركز الأشياء ومقياسها، الذي يتماهى مع ملكياته وألقابه ووظائفه. كلُّ ذلك سيُنزَع منه باختفاء فرديّته. ولذلك فإن الفردية تولّد الخوف من الموت.

ما الذي يستطيع أن يأخذه الموتُ ممّن أعطى كلَّ شيء؟ هذا ما أظهره لنا يسوع: الانتصار على الموت، الانتقال من الموت إلى الحياة، القيامة، أي الانتقال من موت الفرد إلى الشعور بالمحبة الحقيقية التي بفضلها ليس مركزي في ذاتي بل في الآخر، في هذا «الأنت» الذي به أنا «أنا»: يقول القديس يوحنا: «ومَن لا يحب لا يعرف الله» (رسالة يوحنا الرسول الأولى ٤ ـ ٨) ويضيف «لأن الله محبّة»

ويقول يسوع لتلاميذه: «وصيةً جديدة أنا أعطيكم، أن تحبّوا بعضكم» (انجيل يوحنا ١٣ ـ ٣٤).

جديدة بالفعل لأنها غير واردة في الوصايا العشر.

إن المثل الذي ضربناه انطلاقاً من الرؤية الفيزيائية الراهنة للكون هو استعارةٌ تصوّرية لهذا الانتماء إلى الكل الذي يجعلنا خالدين، خالدين بدءاً من اللحظة التي نتخلّص فيها من «أنانا» الصغيرة الفردية. هذه القيامة هي التي كان يسوع فيها القدوة.

ينبغي ألاّ تُضلّلنا اللغةُ الساذجة التي استعملها أهلونا والآباء الأُول في تعليمهم الديني. لقد ترجموا إلى اليونانية «اللحم»، «الجسد»، أي المادة الملموسة. ولكي يقولوا إن يسوع قد قام من بين الأموات كان لابدّ لهم حينئذٍ من إعطائه «جسداً» فردياً ليمكن لمسه، وجسّ جراحاته، ورؤيته وهو يأكل السمك المشويّ.

كان ذلك كلاماً عن الموت والحياة بلغة زمنهم. لكن تكرار هذه العبارات اليوم هو إعطاء فكرة خاطئة عن الموت والحياة والقيامة.

هذه القيامة التي كان يسوع القدوةَ فيها والتي كشفَ لنا سرّها هو وعيُ حضور طاقة كلّ شيء، حضورها في ذاته، ووعي انتمائنا إلى ذلك الكل، وهبّةُ القوة التي نفخت الحياة في يسوع والتي تجعلنا نحيا حضورَ يسوع الواقعيَّ، الهبّة في ذاتها وأن نحيا حياة الكلّ والواحد في فعل المحبة الذي يطرد أنانياتنا وقبلياتنا.

تلك هي المعجزة الحقيقية.

ليست «معجزة قوة» حتى لو كانت معجزة إلهٍ، ملكٍ كلّيٍّ القدرةِ، خارجٍ عنا.

ليس هناك «معجزة قوة».

ليس من معجزة سوى معجزة الإيمان. بما فيها معجزة قيامة يسوع: فهو لم يظهر إلّا لمن آمنوا به فغيّر حياتهم.

هذه المعجزة يمكن أن تحدث كلَّ يوم.

وهي ليست مشهداً مهما يكن فخماً مثل رؤيا حزقيال (٣٧، ١ - ١٤)؛ وليست حادثة وقعت مرةً واحدةً، وضمنت رجاءنا حول مصيرنا «عند انتهاء الأزمنة».

ليس ذلك «خلوداً للنفس» كما تصوّره اليونان بسبب ثنائية النفس والجسد.

إن «خلود النفس هذا» الذي كثيراً ما خلطه المسيحيون بالقيامة من الموت، يحمل في ذاته تناقضاً ساذجاً: إنه يعني أن للنفس بدايةً مع ولادة جسد كلِّ إنسان، ويعني أن لا نهاية لها مع الموت. إنها نفسٌ «خالدة» منذورةٌ لنصف الخلود هذا، لنصف اللامتناهي.

كان الفيلسوف المتصوّف الغزالي يقول بقوة، وضد الفلسفة اليونانية: «المؤمنون لايموتون لأنهم لم يولدوا قط». لم يولدوا قط كأفراد.

وذلك قد قيل هنا أيضاً، بلغة قديمة لكنها تعبّر عن حقيقةٍ خالدة: البشارة، وهي أفخم في القرآن (٣ ـ ٤٢، ٤٨) منها في الانجيل (لوقا ١، ٢٦ ـ ٣٨)، البشارة بولادة يسوع البتولية. إنها تعبر عن رسالة الحياة هذه: لايمكن أن يكون ليسوع أبٌ غير «الكلّ»، مثل كلّ واحدٍ منا، خارج توالدنا الموقّت، كفرد يحدّنا في ذريّة، في تقليدٍ، وبكلمة واحدة في خصوصية، ولو كانت خصوصية جماعيّة.

والقول بأن يسوع وُلد من عذراء نفخ فيها اللهُ من روحه هو اعترافٌ له بحضورٍ أقوى من حضور أيٍّ منّا، وبالتحديد لأنه يتجاوز حياتنا الفردية. (القول بهذا هو أيضاً نقضٌ لذلك النسب المُستبعد الصاعد إلى داود).

كان يمكن ليسوع، لو كان له «أبٌ» خاص، أن يكون بطلاً أو شهيداً أو قديساً، لاهذه القوة، هذا الحضور «للكلّ» الذي كشف عنه إنسانٌ «مُفرَغٌ» من ذاته، دون أي مِلكٍ أو خصوصية فردية أو قبلية. هذه القوة (التي يسميها اللاهوتيون: النعمة)، هبةٌ مجانية فقط لهؤلاء الذين قاموا، اقتداءً بالمسيح، بإفراغ الذات من كل ماهو خاصٌ بنا لإحلال «الكلّ» محلّه، لاستقباله، ليشعر الفردُ، من حيثُ هو فردٌ، بأنه ليس سوى شرارة عابرة في الجمرة الأبدية التي سنعود إليها بعد أن خامرنا الوهمُ لحظةً بأننا انفصلنا عنها.

وبهذا أيضاً سنتغلب على الصور الساذجة لخلق الكون التي يُوحي بها فنُّ الفاخوري أو سلطانُ فرعون.

كتب ابن خلدون بجرأةٍ في مقدّمته لفلسفة تاريخه، أي الخلق الذي واصله الإنسان عبر الزمن: «كل إيمان بالوحدة الإلهية نفيٌ لفكرة الخلق» (المقدمة ٤ ـ ١٦).

كيف يكون، بالفعل، الإلهُ خارج الخَلق، وقبله؟ أكان يضجر في

وحدته قبل أن يستشعر الرغبة في أن يقول ذاته وأن يُعبَد من مخلوقاته؟ الخَلق، لغة الإنسان في تبعيته الأرضية. الإنسان يبحث عن معنى المغامرة الإنسانية، ليعترف بأنه ليس هو الذي أعطى نفسه الحياةَ، لاهو ولا أبوه ولا أجداده الأقدمون.

أنا لم أخلق نفسي

أنت لست نورَ نفسكَ

نحن لانكفي اعتدادنا بالاكتفاء

تصريف كلمة الله.

والجواب المسكين عن هذه الـ «لماذا»، عن «لماذا» المعنى والتبعية: هو الخلق.

الخلقُ كلمةٌ ساذجة، كلمةٌ ملحدة، لغة إنسانٍ يقيس كلَّ شيء بمقياسه وينسب إلى الله مرسوماً ملكياً سخيفاً: كن!

إن التعالي المُعاش هو بالتحديد ضدّ هذا الاعتداد، وضد هذه الكلمة المسكينة، كلمة «الخلق» التي نظن أننا نعوّض بها عن جهالاتنا.

وهي جهالاتٌ خصبةٌ مع ذلك عندما تكون وعياً لحدودنا، وعندما تطرأ فقط بعد جميع جهودنا التقنية والعالمة، لاستدعاء الأسئلة التي لاتستطيع أن تجيب عنها تقنياتنا ولا علومنا ولاميتافيزيكياتنا.

كان الكردينال «ديكو» يقول: «تلك جهالة عالمةٌ» تُسقط إلى اللانهاية مشاريعنا وفرضياتنا، وتحرّض على ولادتها وتقيس لها حدودها.

ذلك هو «إعلانُ» الابن والدعوة إلى أن نكتشف فينا تخمّر الدعوة الذي لايتوقف.

«أيها الروح النشِطُ أبداً، لكم استشعرك!» هذا ماكتبه «غوته» وهو يُعدّ

«فاوست»، أكثر الأساطير تعظيماً للإنسان الغربي وتهديماً له، لأن الروح الخالقة والفاتحة يمكن أن تصلح لتدمير الإنسان والطبيعة كما يمكن أن تصلح لتفتّحهما.

في الفلسفة الغربية كثيراً ما اختُزلت الروح إلى العقل ومفاهيمه، إلى العقل الأول «اللوغوس» اليوناني، وكثيراً ما وحّد اللاهوت المسيحي بين هذا «اللوغوس» و«الكلمة» كلمة الله. وهذا ما أدّى، بتأثير أفلاطون وأرسطو، إلى معالجة التعالي بمصطلحات «الخارجية».

وعلى هذا النحو أصبح الحضور، الكمونُ الإلهي في الإنسان الداخلي تعالياً مقلوباً، وكأن الله كان، بحسب تعبير الأب «بانيكار»، «مستأجراً للنفس»، تعالياً يتضمن عدم التجانس بين الله والإنسان. على العكس، إن التعالي والكمون لا ينبغي لهما أبداً، أن يُنسيانا أن الله والإنسان ليسا «واحداً» ولا «اثنين»، ذلك أن المنطق الثنائي لـ «نعم» و«لا» لايمكنه أن يحتضن ملءَ الواقع.

ليست الديناميةُ الإلهية أكثر انفصالاً عن الإنسان من انفصال قطبي المغناطيس أحدهما عن الآخر. وإلا عُدنا إلى ثنائيات النفس والجسد، الله والإنسان.

يذكر الأبُ «بانيكار» الذي يتحرّى الحياة الداخلية للثالوث المسيحي عَبر تجربة «الآدفايتا» (اللاثنائية) في أوبانيشاد، الهند، يذكر الطرق الثلاث نحو الله المرسومة فيها: طريق الـ «كارما» التي تُقابل البحث الأيقوني عن «الآب»؛ طريق «الباكتي»، المحبة التي تُقابل العلاقة الشخصية «بالابن»؛ وطريق المعرفة (جنانا) والتي هي حضور الروح. إن هذه الطريق الأخيرة تقتضي الانسلاخ من كل ماتحجب عنا خصوصيتُه «وحدةَ» الكل، ومن ضمن هذا الكل «أنانا»، بحيث لايعود ممكناً الكلامُ على علاقةٍ بالله بل على انغماسٍ به.

لقد عبّرت «الباغها فاد جيتا» بشعرها، عن هذه التجربة الأساسية:

«جميعُ الكائنات فيّ
وأنا لستُ محتوىً فيها،
ومع ذلك فالكائناتُ لاتمكث فيّ. افهمْ هذا الشكل الأسمى للوحدة:
أنا حامل الكائنات لا حبيسٌ فيها
أنا الفعل الذي يجعلها تكون

(٩ - ٤ - ٥)

إن لاثنائية «الفيدا» (هذا الشكل لعلاقة الإنسان بالله) يستبعد كلَّ تجسيم كما يستبعد كلَّ حلولية. إن الواقع الأعمق لكياني (اتمان) هو «براهما»، أي الواقع العميق، المطلق، لكل شيء: «أنت هو ذاك».

تاريخ الإنسانية المقدس.

إن الثالوث المسيحي، إذا ماعيش في امتلائه، يتضمّن هذه الأشكال الثلاثة للعلاقة بالله.

العلاقة «بالآب»، التي هي صمتُ الله، لأنني لا أستطيع أن أتكلم عن الله «في ذاته»، لكن عمّا يُظهره لنا منه الابنُ فقط، يسوع الذي نستطيع أن نعرفه، أي أن نحبّه.

العلاقة بالابن الذي هو كلمة الله، هِبةُ ذلك الآب غير المنظور للإنسان، الآب الذي أفرغ من كيانه حين جعل نفسه منظوراً، يتصرف ويتكلم، ويُحبّ في ابنه. يقول القديس «ايريناوس»: «الابنُ يجعل غير المنظور منظوراً». العلاقة بالروح التي هي حضور الله الكلّ في الجميع، حضور الديناميّة الالهية المنقولة بواسطة الابن. كلُّ كائن في العالم وبين الناس يصبح حينئذٍ «تجلياً إلهيّاً» أيقونة الحضور الإلهي.

هذه الأبعاد الثلاثة لكل روحانية حاضرةٌ، بدرجات شتّى، في جميع العبارات الدينية، في جميع أشكال العلاقة بالله في الديانات السماوية، وفي علاقة «الواحد» والعلاقة «بالكل» في حكمة الحكماء. إنها استحالةُ الكلام على الله وتسميته لدى العبرانيين مثلاً، أو حتى تمييزه من الواحد ومن الكل في حكمة الهند وحكمة الصين، لكي لايُوقَع في وثنية التجسيد.

إنها الشخصانية التي يُشدّد عليها الإيمانُ بيسوع لكي تُمنح المحبةُ مدى امتلائها.

إن شمولية، بُعد المحبة، لإلهٍ شخصيٍّ مقنَّعةٌ، في صياغات «نيقية» باللغة اليونانية «للجوهر» الذي يقود إلى ترجمة «شخص» بالكلمة اليونانية «أقنوم» الذي يُفضي بنا إلى برودة «الجوهر». الأقنوم باللاتينية يعني ببساطة: مايمكث تحت. هذه الرطانة تُحدث أضراراً أكبر عندما تُترجم حرفياً كلمةُ «شخص» وباللاتينية Persona أو اليونانية Prosopon، وكلتا اللفظتين تعنيان القناع، أي بالتحديد ضد ما أردنا قوله في كلامنا على «الشخص» البشري الذي يستبعد «التقنّع» كلياً.

هذه الصياغة غير المفهومة تذهب إلى تعريف تجربة دينية، بلغة اليونان وفلسفتهم، وهي غريبة عن هذه اللغة وتلك الفلسفة، وفي لغة أخرى غير لغة اليونان يصبح الثالوث قريباً وأخوياً بالنسبة إلى الناس جميعاً. إن صوفيّاً مسلماً، روزبهان الشيرازي (١٢٠٩ - ١٢٢٨)، وفي الفترة نفسها، في القطب الآخر للعالم الإسلامي، ابنُ عربي، في قرطبة، عرّفا بكل بساطة الثالوث، في الله، وبين الناس بأنه وحدة العشق والعاشق والمعشوق.

مثلُ هذا التعبير المعيش (لا المفكّر فيه فقط) عن الثالوث يكشف عن

بُعد الإنسان الإلهي وعن ندائه الباطني: هكذا ينبغي أن يعيش الإنسانُ الإلهي.

أظهر يسوع إمكان الربط بين المتناهي واللامتناهي، بين الواحد والكل. تعلّمنا «ادفايتافيدا»، خلافاً لكل محاولةٍ تحطّ من التعالي إذ تعبّر عنه بمصطلح «الخارجية»، أن الله والإنسان ليسا اثنين ولا واحداً: ليس هناك إنسان يعمل من جهةٍ، وخارجاً عنه ومن فوقه، من جهة أخرى، إلهٌ يحرّكه من بعد ويحكم عليه.

خلافاً لكل اختزالٍ لله إلى مفهومٍ أو فكرة أو «كائن»، على الطريقة اليونانية، إن مانسميّه تسميةً فقيرة: «إحيائية» الديانات التقليدية في افريقيا تعلّمنا أن نعيش الله، فينا وفي الجماعة، كقوّةٍ.

هذه الوحدة العميقة، الوحدة بين الطاقة الإلهية وطاقة الناس، استشعرها على نحو عجيب الآباء الشرقيون. كتب بجرأةٍ «غريغوار» الاسكندري (مات ٢١٥) «إذا عرفنا أنفسنا عرفنا الله، فإذا عرفنا الله صرنا الله» (المربي ١١ - ١٥» ويقول القديس غريغوار النازيانزي (٣٢٩ - ٣٩٠): «لقد جاء ليوحدنا تماماً في المسيح، في المسيح الذي استقرّ تماماً فينا، ليضع فينا كلَّ ماهو فيه» (الخطبة السابعة). ويقول القديس يوحنا فم الذهب (٣٤٤ - ٤٠٧) بالروح نفسها التي سيتحدّث فيها القرآن عن الناس: كم من الملائكة، وكم من رؤساء الملائكة تُساوي؟» (العظة السابعة حول القديس بولس).

تلك هي النعمة التي كتب عنها «مارتان بوبيه»: «إنها الاسم الديني للحرية». أي، إذا شئنا أن نردد «مثل الفيزيائيين:

- وعينا أن جذورنا هي على تخوم عالمٍ لانهاية له.

- وأن مركزي أنا نفسي يتلاقى مع مركز جميع الأشياء، هذا المركز

الذي هو في كل مكان.

هذا الوعيُ المعيش، وعيُ التعالي، يحذّرنا من كل محاولةٍ لإقناعنا بأن عالمنا مُغلقٌ، وأن الواقع يُختزل إلى ماهو موجودٌ من قبل، وأن المستقبل لاتسكنه سوى إمكانات الحاضر.

ـ ٥ ـ

الإله الذي لايكفّ عن الخلق.

أليس من فنّ سوى الفنّ المقدس؟

لكي نفهم اليوم فهماً أفضل ذلك الجانب من انحطاطنا الذي يرتسم حتماً في فنوننا كما يرتسم في اقتصادنا وسياستنا وإيماننا، نحن بحاجة إلى الله، إلى المعنى. وهذه الحاجةُ أكثر ظهوراً، وعلى نحوٍ مباشر، في الفنون منها في أي ميدانٍ آخر، أكان ذلك ليصبح المرءُ فناناً مبدعاً أو ليتعلّم «قراءة» الأعمال الفنيّة، أي ليتعلّم المشاركة في إبداعها لا كمشاهد أو «كمستهلك» بل كمُحتَفٍ بها.

ليس الفنُّ فقط لغةَ المقدّس الذي غدا ضرورياً لأننا لانستطيع أن نحتوي الله في مفاهيمنا، أي استقراء «المعنى» انطلاقاً من الواقعة.

إنه يساعدنا على وعي أن أكثر مافيّ من «شخصيّ»، ليس حزمةَ الوظائف الاجتماعية من الألقاب والممتلكات التي تكوّنني كفرد، بل هو، على العكس، مايجعل مني شرارة نار الحياة المتّقدة أبداً، المشارك في التدفّق الخلاّق الذي هو الينبوع الخفيّ لكل شيء. مايجعلني واحداً مع الكل، لا لإلغاء خصوصيتي فيّ (كما هي الحال في التصوّرات الشمولية للمجتمع) بل، على العكس ليجعل مني أحد الذين لابديل لهم من المحتفين بذلك العيد الكوني العظيم. إن هذا التعبير «أن تكون واحداً مع الكل» هو، مثلاً، أسمى تعبير لـ «تاو» يجعلني أحيا ذلك الملفّ الصيني من عهد «سونغ»،

مثلِ الربيع على الجبل «للرسّام «كووهي». وكذلك تعلّمنا قصيدةُ «الأوبانيشاد» الهندية: أنتَ هو ذاك»، وذاك تعني كليّة الحياة في إزهارها الذي لاينقطع حيث يتّحد كلُّ فردٍ في ولادته ـ مثلنا نحن ـ بمصدره، بينبوعه.

هذه هي الرسالة المركزية ليسوع: رسالة «المملكة». جميع الأمثال التي يوحي إلينا من خلالها بتلك المملكة تحدثنا عن أوان البذار والبذار والحبوب التي ستتفتّح وتكبر. مملكةٌ «حاضرةٌ هنا»، لا كمؤسسة جامدة، وموقف منتهٍ، بل كواقع متجدّد الولادة أبداً «فينا وخارجاً عنّا»، وهو يتخمّر فينا كلما شاركنا في هذا الخلق المستمرّ، على طريقة يسوع نفسه، حين يقول لنا «أبي يعمل حتى الآن وأنا أعمل» (يوحنا ٥ ـ ١٧)، لأنَ الخلق لم يَنته. والعالمُ غيرُ مغلق. إنه مفتوحٌ على إمكانات جديدة. وكلُّ واحدٍ منا مسؤول عنها.

الإيمان بقيامةِ يسوع ليس قراءة الأناجيل قراءة ساذجة: بل هو أن نحيا مع يسوع عملَ الخلق هذا. إنه يأمر: «هو يشغّلكم» (يوحنا ٦ ـ ٢٧) فقالوا له: «ماذا نفعل حتى نعمل أعمال الله» (يوحنا ٦ ـ ٢٨). حينئذ يطلب منهم مايقرّره الإيمان: لا الاعتقاد، بل الالتزام. فيدركون أن المقصود شيءٌ آخر غير القبول ـ المقصودُ جهدٌ يُبذَل كلَّ يوم ـ لكنهم يتذمّرون: «إن هذا الكلام صعبٌ، من يَقدرُ أن يسمعه؟» (يوحنا ٦ ـ ٦٠).

إن هذا الصوت المتطلب مايزال يرنّ صداه فينا كلّ يوم كما رنّ في مجمع «كفرناحوم». وفينا تتخمّر الهمساتُ نفسُها والتردّداتُ نفسها عن قسوة هذه الطريق التي قادته بعنادٍ إلى الموت ليُتمّ به «عمله»، عمل الآب.

هذا العمل هو الذي يعرّفه آباء الكنيسة: «اللهُ صار، في يسوع، إنساناً، لكي يتمكن الإنسان من أن يصير إلهاً».

لكن، أن يصير الإنسانُ إلهاً، على طريقة يسوع، لاتعني السيطرة بل

الخدمة. لايكون الله معنا، وفينا، كما كان مع يسوع، إلا عندما نكون مثل يسوع، نحو الآخرين. هذه هي رسالةُ حكمة الحكماء وجميع التصوّفات في العالم مَثَل المتصوف الفارسي الكبير «العطار»: «لغة الطيور»، عندما تُقرّر الطيور أن تتّخذ إلهاً، تنطلق باحثةً، قابلةً بأسوأ أنواع العذاب، متصدّية لأسوأ المعارك: يقول العطار: «إن قنعتَ بمملكة هذا العالم فقدتَ مملكة الأبدية». وعندما فقدت هذه الطيورُ، بِهبتها لذاتها، كلَّ أثرٍ من حياتها هي.. فهمت جميعُها أن هذه القوس التي يَصعبُ شدُّ وترها لاتناسب هذا المعصم العاجز».

ثلاثون فقط (في الفارسية «ثلاثون» تعني «سي مورغ»، وهو اسم الله ذاته: سيمورغ) بلغت الوادي الأخير. وحين تمرّت في مرآة بحيرته، لم ترَ فيه سوى نفسها: ثلاثين طائراً. وهكذا عرفت ملكها ـ الذي لايُرى: مَلِكَ محبتّها وتضحيتها الذي هو الحياة نفسها لهذا الإله المحتجب. قال لها «السيمورغ»: «أنت لم تعملي شيئاً إلا بعملي، ولقد حقّقتِ كياني وكمالاته». وتلاشت الطيور فعلاً إلى الأبد في «السيمورغ»؛ وغاب الظلّ في الشمس.

هذا المثل الإسلامي: «اللهُ في كلّ شيء وكلُّ شيء فيه» هو مَثَلُ جميع محبيّ الله، هذا الإله الوحيد الذي هو، مهما تكن لغةُ حكمة الحكماء ومهما تكن لغة الديانات، هو قوةٌ تفتحّ الحياة الكلية في وحدتها. وهكذا يُعاش، «كقوةٍ» لا «ككائنٍ» في الديانات التقليدية في افريقيا، وكما هو في «البوبول فاب»، الكتاب المقدّس لدى هنود أمريكا، حيث يتفتّت الناسُ المصنوعون من الصلصال، وحيث يتعفّن الناس من الخشب، إلى أن يتفتّح «إنسانُ الذرة»، وارثُ الحياة على الأرض، ووارث آلهة الحياة الأبدية.

جميع كبار الصوفيّين، جميع المُلهمين الإلهيين شهدوا أن الفنّ هو لغة

المقدّس لأن كلَّ لاهوت (العلم الإلهي) أي كل محاولة للكلام على الله لايمكن أن تكون إلا شعريّةً، سواء في «الرامايانا»، أو في «تولسيدا» الهندي، أم في قصائد الرومي في فارس وقصائد ابن عربي والقديس «جان دي لاكروا» في إسبانيا.

إن البحث عن معنى حياتك ـ أسُمِّيَ الله أم سُمِّي باسم آخر ـ هو روحُ كلّ فنٍّ حقيقي وكلّ جماعة. هاملت الملك غير المتوجَ في عصر العاصفة، دون كيشوت الفارس النبي، المسكون بالله، دستويفسكي عندما يتساءل «ممسوسوه» في تمردهم العاري، عن معنى جريمتهم وعن معنى الله، هؤلاء جميعاً طرحوا السؤال القلق نفسه، لكن بطريقةٍ خاصة بأوروبا، كما طرحته إيقونة الثالوث لـ «روبليف»، ورافدة مذبح مسيح «غروينلاند».

لقد كان إسهامُ الفنّ الخاص في العمل الإلهي للإنسان هو: أنه أظهر كيف يستطيع الإنسان أن يصبح إنسانياً.

إن تعليمنا المجرم يضيع في خصوماتٍ مسرفة في القدم بين القطاع العام والقطاع الخاص، في حين أنهما كليهما يخضعان أكثر فأكثر لمتطلّبات التكوين الوظيفي لمهمات مجتمع الإنتاج والاستهلاك، وأن مجتمع الإنتاج باسم العلمانية، ومجتمع الاستهلاك باسم النزعة الاستثنائية المسيحية يستبعدان حكمة العوالم الثلاثة ودياناته، ليحبسا نفسيهما في العرقية الغربية.

إن تعليمنا المجرم يُهمل، باسم الحداثة، العمالقة الذين طرحوا في الماضي مشكلة الإنسان ومعناه، دون أن يُعطى شبابنا أيَّ سلاح ثقافي ليُقاوموا ثقافات التلفزيون ـ صندوق القمامة الذي تنقلُ ٨٣٪ من صوره، في أوروبا، أسوأ فضلات هوليود، وماتنتجه من أبطال القوة المزيفين.

حال المجتمعات كحال الأفراد: يمكنها أن تكون تجارية أو كهنوتية: فأوروبا شكسبير وسرفانتس ودستويفسكي تغدو مجهولةً أكثر فأكثر من

الشباب الذين وهبوا أنفسهم لأوروبا التي تتحدّدُ بأنها سوقٌ، أوروبا «بير لسكوني» وبروكسيل، ولأمريكا تُجار «الروك» والكوكاكولا الغشّاشين، ومعهما «للنخبة»، إلهُ دين الوسائل، إلهٌ يُدعى «ماكنتوش». إله يمكنه مع ذلك أن يكون خادماً رائعاً للناس بحصر المعنى، أي الذين يطرحون مسألة الغايات الأخيرة ومسألة المعنى، مسألة الله، ولو كان ذلك، مثل الشعراء، بلغة الأسطورة.

إن عبارة أسطورة أو قصص الأساطير لا تحتمل أيَّ معنى تصغيري. فالأسطورة بحسب تعريف معجم «روبير»، صورةٌ تضع على المسرح، بشكل رمزي، كائناتٍ أو أحداثاً، تجسّد جوانب من العبقرية الإنسانية أو الوضع الإنساني.. وهي تُؤثّر في سلوك الشعوب.

والجوهري هو أن لا تُخلَط بالتاريخ، وأن لاتُعارَض أيضاً به، بحجة أن هذه الصورة، أو هذه الحكاية الأسطورية لايمكن التحقّق منها «بتقاطعاتٍ» مع تاريخ الشعوب الأخرى أو مع البقايا الأثرية.

هناك آثار خرائب مدينة طروادة، لكن حكاية الحصار ومعاركه، شأنها شأن صورة هكتور البطولية، والإنسانية بعمق، هما من عمل خيال الشعوب الخلاّق، ومن عمل شاعر أو عدة شعراء عظام صنعوا الألياذة، كما خلق اسخيلوس أسطورة أنتيغون الفخمة، والتضحية النموذجية بذاتها ضد جميع ضروب الطغيان باسم «قوانين الوجدان غير المكتوبة».

إن هذه الصور الأسطورية لم تزلْ تُلهم أسمى مآثر الإنسانية وأجملها. إن الحب الذي يلهمه «كريشنا» أو نموذج الفروسية الروحية الذي يقدّمه «راما»، وهما «تناسخان» للإله الهندي «فيشنو»، لاحاجة بهما إلى الخروج من الأسطورة أو من القصيدة ليرتسما في التاريخ الواقعي للناس، فلقد ألهمت، عَبر آلاف السنين، خيرَ الناس فيما يعملون، مثل غاندي.

فباسم أية عرقيّة نريد أن نمنح الأساطير العظيمة وجوداً تاريخياً؟ إنَّ

مثالَ تضحية ابراهيم وتحرير «الخروج» مع أنهما لم يشهد على واقعهما التاريخي الوضعي. أيُّ تقاطع وأية بقايا أثرية، مثلُها مثلُ أسطورة هكتور وانتيغون وكريشنا وراما، إن ذلك قد لعب في الملحمة الإنسانية، ملحمة تجاوز الإنسان، دوراً أعظم إبداعاً من المآثر المحقّقة تاريخياً للفاتحين المدمّرين مثل قيصر وكورتيز ونابليون.

أما أن يُقرَّر بتعسّفٍ إعطاءُ ابراهيم أو الخروج وضعاً آخر غير وضعِ الأساطير الفخمة التي طَبَعت بطابعها مراحل التأنس والعظمة، فذلكَ لايمكن أن يعود إلا إلى القصد الخفي للتغطية على تلك الحروب والمذابح الأسطورية أيضاً التي رُويت لنا، في ظل تلك الهبات الروحية العظيمة. إن الحكايات الأسطورية لمعارك الألياذة كانت صالحةً للمحافظة على الصلف الحربي لدى اليونان، وعلى الصراعات العسكرية بين الدرافيديين والآريين في الهند، الحدث «التاريخي» تحوّل إلى مواجهة أسطورية بين الخير والشر، «البنداف» ضد «الكوافاس»، كانت صالحة، أثناء قرون، لتبرير السيطرة والفتوحات الدموية، شأنُها شأن المآثر الكاذبة ليوشع في كنعان، أو فيما بعد لداود، اللذين روى كتابا صموئيل جرائمهما بالتفصيل.

إن الأساطير، كالتاريخ، تَشهد على خوارق عظمة الإنسان كما تشهد على بربريته. وقد بدا التاريخ، حتى اليوم أكثر حرصاً على تسجيل الحروب والسيطرة منه على إحياء الهبّات الإنسانية الخالصة للعلم الروحاني والفنون.

ما من فنّ إلا الفنّ المقدّس، لأن قولنا «الله» في أيّ دين من الأديان، يعني: أن للحياة معنىً.

معنىً غيرُ مكتوبٍ قبلنا ودوننا، لكنه وجوب البحث عن هذا المعنى على مسؤوليتنا. كل فنّ حقيقي يُنذرنا بطرح السؤال عن معنى حياتنا، ويُسقط أمامنا ممكناتٍ جديدة.

المقدّسُ، من حيث هو تجربةٌ شخصية، هو الشعور باقتحام، بانبثاقٍ فينا نحن، لِما ليس نحن، لِما ليس امتداداً لعناصر ماضيٍّ ولا لمركّبها، بل لتجاوزها الجذري بحضورٍ لا يختزل إلى ماكان موجوداً في الماضي. ذلك «فيّ» دون أن يكون «لي».

ليس الفنّ طريقةً للكتابة والرسم أو الرقص لكنه قبل كل شيء طريقةٌ في الوجود.

في التصوّر الكلاسيكي الغربي، ولاسيما منذ القرن السابع عشر، العالمُ حاضرٌ، جاهزٌ، بقوانينه وقواعده، قواعد الطبيعة والأخلاق.

الإنسان الشريف هو الذي يَمتثل لها... هذا العالم ثابتٌ لايتغير. وقد عبّر القدماء، اليونان أو الرومان، عن نظامه الأبدي: لقد حدد اقليدس من مرة واحدة جميع أطر الفضاء، وحدّد «بوليكليت» «قانون» الجمال.

هذه هي طريقة الوجود الكلاسيكية، في الأطر التي لايجوز المساس بها، أطر الكائن والكائن الواجب.

ينبغي أن يُصَوَّر «الناسُ كما ينبغي أن يكونوا»، أو «كما هم»، قواعد صارمة في النقد الكلاسيكي الذي غدا «أكاديمياً».

القرن التاسع عشر ثوريٌّ، بهذا المعنى العميق وهو أن طرائق جديدة للوجود ترسّخت معه.

منذ «كيركيغارد» الذي عارض تضحية ابراهيم بمحاكماتنا المنطقية الصغيرة وأخلاقياتنا الصغيرة، والذي عاش إيمانه على نحوٍ مختلف عن إيمان الديانات والكنائس وعقائدها، حتى «فرويد» الذي تصدّى لعلم نفسٍ مختلف عن علم نفس الوعي المعقلن.

في قلب القرن، افتتح ماركس إمكان مجتمع آخر غير مبنيٍّ على التراتبات العبودية، الإقطاعية أو البرجوازية، لملكية الناس، والأرض أو

المال، وبعده بقليل أشار نيتشه بإصبع الاتهام إلى جميع قيم الخير والشر المعترف بها منذ زرادشت.

وفي الاتجاه المعاكس لكل هذه الثورات أحلَّ أوغست كونت، في محاولة منه لكبت هذه الثورات، أحلّ العلموية الشمولية التي سمّاها الوضعيّة، محل الحق الإلهي.

هذه الثورة المضادة تُعيد فكرة النظام الأبدي الذي ليس هو نظام الديانات والميتافيزيكا التقليدية، بل نظام علم يفرض الكتل القاسية للوقائع الجاهزة ولسلاسل قوانينها. «العالم حاضر»، دونك. الأمرُ كذلك. ولاحيلة لك». هذه المسلّمة الوضعية للوضع الراهن، فيها من الاضطهاد مافي المحرّمات القديمة التي تمنع من المساس بالنظام الذي أراده الله وبقرارات العناية الإلهية.

بُدِّلَ الأفيونُ ليس غير: فالحتميةُ، هذه المرة، حتميةُ ما اتُّفق على تسميته: «الموضوعية العلمية»، دخلت من بابٍ آخر. حتى الاشتراكية التي تقول إنها «علمية»، خوفاً من أن تكون نبويّة، (طوباوية، كما يقولون)، تسعى إلى أن تبني نفسها على امتداد ماهو كائن، لا على القطيعة المتعالية عليه.

وهكذا فإن كثيراً من الثوريين يريدون أن يغيّروا كلَّ شيء ماعدا أنفسهم، أن يغيّروا العالم لا حياتهم الخاصة.

لكن الواحد لايصحّ دون الآخر.

لايمكن للعالم أن يتغيّر ـ اللهمّ إلا بطريقة كميّة ـ مادمنا نقبل بالمسلّمة الوضعية: هو ما هو.

لن يتغيّر شيء حقاً مادمنا نعيش على هذا الوهم وهو أن العالم والنظام الذي نعيش فيه هما وحدهما ممكنان.

هذا الفكر الوضعي يثير، منذ ولادته تمرّداتٍ تعبّر عن رفض الاندماج بآلة العالم.

إن إرادة كسر النظام تتجلّى في السياسة، بالحركة الثورية، وفي الكنائس بالبحث عن تجديد الإيمان في التعالي الذي هو نقيض الاكتفاء العقائدي.

أما في الفنون فالانقطاعات الشكلية تسبق ولادة المشروع النبوي.

في التصوير تُمزَّقُ خِلعَةُ الأشياء التقليديةُ

ـ يُحطِّم اللونُ، وتلك هي الانطباعيّةُ.

ـ يُحطِّم الشكلُ، وتلك هي التكعيبيّةُ.

ـ يُحطِّم الشيءُ، وذلك هو التجريد.

ـ يُحطِّم المعنى النفعي وتلك هي السريالية. ـ كل ذلك رفضٌ محرِّرٌ إزاء الماضي. لكنه لم يصبح بعد هبّةَ مستقبلٍ جديد.

أن تكون شاعراً في الحياة كما في الكتابة، إنما هو مشاركةٌ في خلقٍ مستمرٍّ للعالم بحياتنا المحوَّلة إلى قصيدة.

ذلك هو تصريف كلمة الله.

ليس ذلك إيماناً بما لايُرى بل هو إيجادٌ له. جعله منظوراً. الشعر هو لغة ماقبل الطلاق بين الفكر والكائن.

الشعرُ مُعيد.

لِننْفتحْ لعَدوى الملحمة. عَدوى نيرودا، وكازنتزاكي، وغارسيا لوركا، و«ايميه سيزير»، وإقبال، وسان جون بيرس، «الآمر والوصي في ولاية المسيرات».

أوضح تجربةٍ للتعالي هي تجربة الخلق. هذا الخلق المستمر للإنسان على

يد الإنسان، على أيدي جميع الناس، وفي جميع الأيام التي تُسمّى التاريخ. لا تاريخ الأدوات والتقنيات فحسب، وهي قد أسهمت فعلاً في بناء التاريخ، لا تاريخ الحروب والسيطرة التي مابرحت تدّمر التاريخ، بل تاريخ جميع المشاريع الظافرة أو المخفقة التي اتّجهت نحو انبثاق الإنسان الكليّ.

كلُّ عمل من أعمال الفن يُقرأ مثل وجه يَجعل مالا يُرى من المعنى مرئياً على نحوٍ فيزيائي. إن الفن، من الرقص إلى الرسم، ومن الموسيقا إلى السينما، ومن المسرح إلى الرواية، تعبيرٌ عن حياة الآخرين، لا انعكاسهم بل المعنى الذي منحوه هذه الحياةَ، المشاريع الممكنة في جميع عصور الإنسانية.

تنقلُ إلينا الفنونُ بنوعٍ من العدوى الكليّة، فيزيائياً وروحياً على نحوٍ لاينفصم، غزارة طرائق الوجود، في حين أن التاريخ لايُسجّل سوى طرائق الذين انتصروا، لأن التاريخ يكتبه دائماً المنتصرون.

الفنونُ وحدها يمكنها، ولو ببقاياها المشوّهة، أن تتيح لنا أن نحيا من جديد أشكالَ الوجود التي جسدت مشروعها، أن نحيا، بحضورها فينا، حين نُحسن قراءتها، تاريخ الإنسانية الحق: تاريخ الممكنات الإنسانية. ماتلك الممكنات إذن، وما معنى نحسن قراءتها؟

حتى الأجناس الأدبية الميتة تساعدنا أن نحيا من جديد: إنسانُ الملحمة هو ماقد يسميه علماءُ الحياة «متحوّلاً»: إنه مسكونٌ بمستقبل مايزال غير متميّز. وهو يجسد مسبقاً طريقةً للعيش لايكتشف علماءُ الأخلاق والفلاسفة قوانينها إلا فيما بعد. فيما بعد، أي «عندما تكفّ طريقةُ عيشهم عن أن تكون تلمسّات الإنسان لتتجسد في الجماهير البشرية» كما كتب آراغون في «الأسبوع المقدّس».

بالنسبة إلى «آرجونا»، في «الماهاباراتا» الدربُ لم تُشَقّ: إن البطل

يحمل في ذاته بذرة المستقبل، والقانون الذي سيهب الحياةَ وحدتها مايزال في طور تكوّنه، ومعناه غير واضح إلا بالقياس إلى الإله «كريشنا».

إن اللحظة التي يبحث فيها الإنسان عن معنىً لذاته في فوضى العالم، والتي تُولِّد، في عصر النهضة، مثلاً، ومع قَلبِ جميع القيم القديمة، تُولِّد أمثال شكسبير وسرفانتس، لم تزل تهزّ الجماهير التي تجد فيها قلقَ اليوم. هذه الأعمال تستمدّ مع ذلك من عصرها جذورها العميقة: لقد كتب «سرفانتس» بعد قرن من افتتاح العالم الجديد. وهو جندي في حملة «ليبانت» ضد الترك. ورأى، وهو مندوب عسكري لإعداد الأسطول الذي لايُقهر، مصير إسبانيا يترنّح.

وُلد شكسبير بعد خمسين سنة من «يوطوبيا» توماس مور، وأمير ماكيافيل، وبعد ثماني عشرة سنة من موت «لوثر». وكان عمره عشرين عاماً عند تدمير الأسطول الذي لايُقهر وثلاثة وعشرين عاماً عندما أمرت اليزابيت بقطع رأس ماري ستيوارت. وبعد عشر سنوات، فتح مسرح «الغلوب»، مسرح عواصف النهضة. فكم من العوالم والمشاريع رآها شكسبير تُولد وتموت. مثل سرفانتس.

إن تأصلهما في هذا القرن، قرن الوحوش والعواصف، أتاح لهما أن يُعطيا أعمالاً تجعلنا نعيش القلق والأمل لمعنى الحياة الأخير.

١٦٠٣: «الملك لير» يكشف عن تفكك العالم «حيث يقود المجانينُ العميَ» (الفصل الرابع ـ المشهد الأول). وليس الملك سوى «قطعة من خراب». وهو يطرح السؤالَ الأساسي: «مَن يستطيع أن يقول لي مَن أنا؟».

١٦٠٥: يجيب «دون كيشوت»: «أنا أعرف مَن أنا» (١ ـ ٥).

يجيب وهو صريعٌ أيضاً، وهو في أعماق البؤس أيضاً. لكنه مسكونٌ بمشروع جنوني: وهو أن يعطي هذا البؤس معنىً.

إن مسرحية شكسبير ورواية سرفانتس لم تزالا أخويتين وحاضرتين لنا.

كانت مارتا غراهام تقول إن الرقص ينبغي أن يتمكن من القول بلغته ماقاله ميشيل آنج وشكسبير بلغتهما.

الرقصُ جُمّاعُ الفنون كلها، لأن الفنون كلها تتطلّب مشاركة الإنسان كلّه.

لسنا «نقرأ» رسماً ولا نحتاً ولاموسيقا كما نقرأ كتاب رياضياتٍ أو كتاباً في الإدارة، بغاية فهمها فقط. لأن فهم العمل الفني ليس قضية تفكير فقط. فهذا الفعلُ يحتاج إلى مشاركة كليّة الإنسان، وقبل كل شيء جسمه.

إن عبداً مقيّداً لميشيل آنج يشعّ بقوته وجهده في الفضاء المحيط به. ولستُ أقرأ هذا كما أقرأ كتاباً في التشريح.

إن جسمي كله عالقٌ في حقل الطاقات هذا الذي أشعر بذبذباته وتوتراته، دون وساطة فكرية، في جذعي وذراعيّ وساقيّ. إن خطوط القوة تجتاح ألياف جسدي وكأنني أنذرت بمسؤولية تحطيم هذه الروابط.

إن بوذا «ماتورا»، على العكس، يمتص إلى داخله الفضاء ويبدو كأنه يُدمّره. إن التكرار الإيقاعي للمنحنيات المنمنمة التي ترسم حاجبيه وشفتيه، مثل أوراق اللوتس التي تستدعي حافاتُها عينيّ نحو الساق التي تضمّها، يقود نظرتي نحو أعماق المياه. فينساق جسدي كله إلى هدوءٍ لولبي. وكأن حركة الجفنين الإيقاعية نفسها وهما مغمضان، تمتصّ جسدي كالفضاء، لا لتُلغيه بل لتأمره بوحدةٍ أكثر اتّساقاً وسكينةً، مثل «يوغا» غارقٍ في تأمّلٍ لا أطفو منه من العدم إلا لأعثر على الوجه الذي سبق ولادتي. فأبدأ من جديد حياةً أخرى بعد ولادةٍ متطهّرة.

إن مطالعة عملٍ «مقدّس» يحملني إلى ماوراء ذاتي ليجعلني أعي واقعاً

يتجاوزني، واقعاً أنتمي إليه بحركةٍ هي أيضاً «فيَّ» دون أن تكون «لي». فأصبحُ واحداً مع الكل، والكل يعيش فيَّ.

إن زيارة كاتدرائية «شارتر» أو «نوتردام» باريس، حتى بالنسبة إلى الذي لايأتي بقصدٍ ديني، انبساطٌ للكائن. وأنا لاأستطيع، فيزيائياً، أن أعبرها على خطٍ مستقيم، من البوابة إلى المذبح. إن خطوط القوى غير المرئية تستولي عليّ، وتدعوني إلى السير في أروقة الأجنحة الجانبية، والانتقال من عمود إلى عمود، ومن قوس إلى قوس، وكأنني لم أنته من الدخول، ومن اجتياز الأبواب، في طقسٍ أتعرّف فيه الأسرار، في حجٍّ أحسّ فيه، حتى وأنا وحدي، أنني مُحاطٌ بجمهورٍ أخوي، يصحبني، ويسكنني إلى أن أشعر، في عزلة المحراب، بعد المسيرة الصامتة، فيما وراء كثير من العتبات، أشعرُ بانتقالي إلى أرض جديدة، تضيئها شموسٌ أخرى. الزجاجيات النجميّة الملونة التي يغلب عليها اللونُ الأزرقُ وكأن الشمس تضيء الليل دون أن تدمّره، «الليل المضيء» الذي تغنّى به القديس «جان دي لاكروا».

وللصمت بالمفارقة نفسها، طنينٌ من جرّاء هذا الحوار مع القباب التي وُلد فيها النشيد الغريغوري.

الفنُّ ليس مقدّساً لأنه مخصّص للعبادة، كما أن كثيراً من الرسوم ليست مقدسةً لأنها تعالج موضوعات «دينية».

الفنُّ مقدسٌ عندما لا يدعُني سليماً، عندما يجعلني أُشاركُ في حياةٍ أعظم. إن كنيسة «أوفير» ماتزال موجودة، ونحن نمرّ أمامها اليوم كما نمرّ أمام أيّ مبنى عادي. لكنها عندما يغيّر «فان غوغ» صورتها، تجعلنا نعيش احتضاراً وبعثاً. وتغدو جدرانُ الحجر الرمادي وسطوح الآجر الحمراء لحماً ودماً، تحت مدّ السماء التي زرقتُها حارقةٌ.وسوداء من الأفاعي الملوّنة، تتوتّر عضلاتي لتُقاوم هذا الانسحاق، فتَسري فيها منحنياتُ الجدران التي تئنّ،

وذلك الآجر الذي يسيل دماً، وأتثبّتُ بالأرض لأقاوم كمّاشة الطرق الملتوية التي تحتويها، ولأقاوم ثقلَ السماء. إني أشارك بأكملي في هذا الجهد نحو نصرٍ مستحيل.

إن إيقاع الرقص والرقص امتدادٌ وتعبيرٌ، مظفّران، لتلك الحركات التي ارتسمت فيّ عندما عشتُ بشدّةٍ مثل هذه الأعمال.

الروح فيها تتحقّق في جسد. في جسد الراقص تنهض «أنا» أخرى، أكبر، لاتحدّها حدودُ جسدها هي ولاجسدي، لكنها تجتاحُ الفضاء وتعطيه معنىً. إنها توحي برحابته أو باختناقه: مارتا غراهام في «حدود» Frontiers تحملنا على الإحساس فيزيائياً بلا نهاية سهول أمريكا والمغامرة الإنسانية التي تستدعيها.

أما ماري ويغمان التي تسلّط عليها السحقُ الهتلري فهي تُشعرنا، في إيقاعاتها للرقص، بالفضاء وكأنه قفصٌ يتشبثُ به الجسدُ ويتهشّم ليقاوم. ليس هذا عَرضاً وإنما هو احتفالٌ ديني.

الفنُّ أقصرُ طريق من الإنسان إلى الإنسان. وبالرقص، تحثُ حركة الجسم الدالّةُ مباشرةً على نقل مخطّط هذه الحركة إلى جسم آخر، ومع هذه الحركة المعنى الذي يحرّكها. وهي بذلك تخلق جماعةً لا بين «المشاهدين»، وإنما بين المحتفلين. لأن مشاركة الجماعة في دلالةٍ مشتركة، في استفهام مشترك، يخلق تواصلاً هو شيء آخر غير مجموع الأفراد الذين يكوّنونها. هذا التجاوز هو في مبدأ المقدّس.

إن ذلك الاتحاد بالآخر، ونداء الآخر المختلف، نداء ماوراء الذات الذي يخلقه ذلك الاتحاد، هو الذي جعل من الرقص، في جميع الحضارات عند بلوغها أوجها، لغةَ المقدّس. ليس المقدَّس، في الرقص، أن يُعمدَ إلى تمثيل طقس هذه العقيدة أو تلك، إنه ذلك التطلّب لكليّة الإنسان جسداً وروحاً. وهو أيضاً تلك القدرة على الانسلاخ من

الحركات اليومية النفعية والبروتوكوليّة الجاهزة التي صنعتها قيودُ الآلة أو التقاليد.

وهوأيضاً إرادةُ تجاوز الفوضى. إن للرقص بُعداً استشرافيّاً، نبويّاً، عندما لايكتفي بأن يَعكس فوضى انحطاطنا ولا أن يُسقط على المستقبل هذا الانعكاس، بل عندما يتجّه إلى الإيحاء بتجاوزه.

لدينا هنا، جهدٌ في حال الولادة، هو الجهدُ الإنساني والإلهي الخالص لمجابهة الفوضى، والتغلّب والتعالي عليها.

تلك هي، في الفنون، تجربة التعالي الأساسية التي تُتيح لنا فهم الإسقاطات الإلهية في قلب الناس، حتى لو لم نُشارك فيها.

الفنون مقدسةٌ لأنها نقيض التاريخ الناجز، تاريخ الماضي. إنها التاريخُ وهو في طور تكوّنه، تاريخ المستقبل، لا تاريخ السيطرة، والامبراطوريات والجنرالات والطُغاة والتجارة والحروب، وكل ما ملأ الزمنَ الوهمي لهزائم الإنسان، كلّ ماحاول تهديم الأبدية الحيّة.

لايلعب «يوليوس قيصر» أيَّ دور في حياتي. وهو لايوجد إلا في كتبنا المدرسيّة. مثل رعمسيس الثاني في الأشرطة المصوّرة الحقيقية، في نقوش الكرنك التي تروي مذابحه. الفنون سَلْبُ التاريخ، التاريخ الزائف الذي يزداد دماراً تَبَعاً «للتقدّم» في فعالية الأسلحة أكانت عسكرية أم اقتصادية أو إعلامية.

التاريخُ الحقيقي هو تاريخ «الخَلق» الإبداع على يد الإنسان والذي يواصله الإنسان، تاريخ الإنسانية «المقدّس» المصنوع من الفنون الكاشفة عن معنى الحياة الإلهي، والمبشّرة بالمستقبل.

تاريخُ الإنسانية المقدّس، على نقيض التاريخ الخطّي الذي يدّعي الظفر، لايُدوَّن على مثل هذه المنحينات. الزمن فيه قابلٌ للارتداد: إن بنّائي

كاتدرائية «شارتر» ومسجد قرطبة ومعبد «بورو بودور» معاصرون لي. وهم جزءٌ من حياتي يُغنونها بأبعادٍ جديدة، فتتمدّد رئتاي في جميع ضروب الفضاء المقدسة، الشديدة الاختلاف، لكنها دالّةٌ على التعالي: فضاء الكاتدرائية، وفضاء الجامع، وفضاء المعبد الهندي.

إن «باغها فادجيتا» أو «الأوبانيشاد» «حاضرةٌ حضوراً مباشراً بالنسبة إليّ لكي تقودني إلى مركز ذاتي».

إن الموسيقيين الذين مرّت عليهم عشرة آلاف سنة والذين التقطوا ذات يوم نفخ الهواء في جوف القصب المكسّر فصنعوا منه ناياً، أو شكاة القمح وهو ينحني في شهر آب فصنعوا منه قيثاراً، إن هؤلاء الموسيقيين ليسوا بأقدم أو أحدث من أن يوقظوا حبّنا وإيماننا وقلقنا واندفاعاتنا.

«سان جون بيرس» معاصرٌ «بندار» أو «رامايانا». «مارتا غراهام» معاصرةٌ للإله «سيفا»، سيّد الرقص، على الأقل بالنسبة إلى الذين يعيشون نداءاته. لحظاتٌ لا زمنية لإبداع الإنسان، أبديّةٌ تُعاش في كل لحظة، وحضورها فينا يُدعى الثقافة.

الفن في مركز هذه «الشعرية»، المُبدعة والعاشقة، خارج الزمن الخطّي والوهمي والعدائي.

الفنّ يساعدنا على الاهتداء إلى أبعاد الإنسان الضائعة، أثناء الكثير من مناسبات التاريخ الضائعة، وذلك عندما لايستسلم إلى تقليد الماضي، ولا إلى أن يعيشَ الحاضر، ولا إلى خَلط المستقبل بالجدّة بأي ثمن، حتى إن كانت منافيةً للعقل. الحق أن الإغواء عظيمٌ بأن نخلط الأصالة بالتفرّد.

التجارةُ والمالُ يحرّضان على ذلك. ففي هذا الدين الجديد الذي لايجرؤ على الإعلان عن اسمه، أي وحدانيّة السوق، كلُّ شيء يدفع الفنان، أكان رساماً أم موسيقياً أم راقصاً إلى أن يقدّم دائماً سلعاً مستحدثةً

تُباعُ على نحوٍ أفضل في معارض الرسم، وفي التلفزيون أو لدى مقاولي المسرح والغناء والرقص، وبكلمة واحدةٍ في «سوق الفنّ».

إن الحضارةَ المحتضرة تُعظّم الفنونَ المسالمة: فبدلاً من أن تتصدّى تلك الفنونُ لدمارها، تعكس انحلالها، أو تهرب منه، أو تبحّ صوتها بلعناتها العاجزة، وكان سارتر يقول عن أحد هؤلاء الذين يمثّلون عصرهم تمثيلاً قوياً حتى إنه حصل على مباركة جائزة نوبل لأنه أعلن عن لامعقولية العالم، كان يقول عنه: «أنت تجريدٌ للمتمرد».

في جميع الفنون تتكاثر هكذا الأناشيد التي تتناوب فيها نائحاتُ التاريخ واللاعنون.

لقد فتح «رامبو» للفنانين أبواب القلعة الوضعية: ومن هذه الأبواب يخرج الهاربون أكثر مما يخرج الناس الأحرار.

حتى لدى العظماء كفّ الوجه الإنساني عن الظهور.

«الإنسانُ، كما كتب ميشو، اختُزلَ إلى تواضع الكارثة، إلى تسويةٍ كاملة، كما هي الحال بعد خوفٍ هائل... وتلاشى في علّوه وفي قدره».

الإنسان الحشرة في منحوتات «جياكوميتي»، أو مبنيّاً بالأعشاب السوداء لـ «بوفيه».

الإنسان المتفتّت في روايات «جويس»، وفولكنر («الضوضاء والغضب» عالمٌ له دلالته، يراه معوَّقٌ عقلياً)؛ وروب غرييه وارث هذين. يسعى سعياً حثيثاً إلى تبديد المعنى، الإنسان الحامل للمعنى والمبدع للتاريخ.

إن روايةً لا تساعدنا على وعي الواقع العميق روايةٌ مبتذلة.

لقد قيل، وربما كان فيما قيل تسرّعٌ شديد، إن الرواية ملحمةُ عصرٍ خلا من الإله، ومأساةُ هذا العصر. حتى لو أضيف: على الأقل دون إله خارج الإنسان يُملي عليه قوانينه.

لأن الرواية فنُّ الزمن. كالموسيقا. وليس من زمنٍ حقيقي، ولا من تاريخ إنساني خالص، إلا عندما ينبعث في حيواتنا شيءٌ جديدٌ جذرياً، قاطعاً صلته بالماضي. زمنُ الرواية ليس زمن التقويم والساعات وعلماء الفلك حيث المستقبل ليس سوى امتدادٍ للماضي وللحاضر.

زمنُ الرواية هو زمنُ الإبداع، لا إبداع الكاتب، بل إبداع إنسانٍ يواصل إبداعه كإنسانٌ.

السببُ العميق للتراجع هو أن الرؤية الوضعية قد نشرت عواقبها القاتلة أثناء هذا القرن ـ أثناء الحربين المصطخبتين في الغرب، وفي العالم الذي جرّه الغربُ إلى دماره.

إن عالمنا الراهن عقلانيٌ إلى حدّ اللامعقول.

أحدُ شياطين دستويفسكي يقول: «ليس لي قدرةٌ على خلق نفسي، ولكن القدرة على تدميرها».

لقد منَحنا العلمُ والتقنيّة اليومَ هذا السلطان: عدميّةً على مستوى الجنس البشري، انتحاراً بشريّاً بُرمِجَ في الحاسوب.

إن عقلاً لا يتساءل عن غاياته لهو عقلٌ يرتقي إلى الغباوة.

الفيزياء تحطّم قلبَ الذرّة وتخزّن مليون هيروشيما: الإمكان التقني لإبادة ٧٠ مليار كائن بشري.

وعلم الحياة يحطّم قلب «الجينة» ويُعطينا القدرة على توجيه الناس الآليّين الأحياء عن بعد، أو على صناعة كائنات هائلة أو أوبئة جائحة.

الاقتصاد يحطّم قلبَ العالم: إن نماذج نموّه المشوّهة، بلا غائيّةٍ إنسانية، «تُطوّر» مجتمعات النهب والتبذير، وفي القطب الآخر مجمّعات المجاعة والاستدانة.

ليست الحياة هذه الحياة الصغيرة الزائفة، تكديس الأشياء

والحركات التي هي مادة الزمن والتي تفصلنا عن الحياة الكليّة. الزمن المنسوج من كل ماتمكّن برمجتُه: بطاقة الإحصاء في المشروع، الحاسبة في المخازن الكبرى، برمجة «الفيديو»، آخر موعد لتغيير السيارة، اللائحة، وبكلمة واحدة، من كل مايصنع لحمة الزمن. كل مايصنع شبكته: جميع صور الحياة التي يمنعني التلفزيون من رؤيتها، جميع عطور التربة أو المحيط التي يمنعني البترول أو التبغ من شمّها؛ ضجيج الرياح والناس الذين يحيطون بي، وربما سعادتهم في الإفصاح عن أنفسهم التي يقطعني عنها جهازُ استماع الجماعات المنعزلة، إذ يحبسني في قفصه الرنّان مع رقصة «سان غي» ذات الإيقاع المزدوج الذي يتسرّب إلى قدميّ وإلى فرقعة أصابعي.

ها نحن أولاء «موصولون»، موصولون على أشد الحيوات زيفاً، كائنات آلية نُوجَّه عن بعد ونوصل بقفص الزمن.

أن نحيا حياةَ الفنون، انسلاخَها من الفوضى، ذلك يخلق نظرةً جديدة: تلك النظرة التي لاتتعلّق بالجزئي بل تكتشف فيه «الكلّ» والمستقبل الذي يومئُ إليه. كلُّ كائنٍ متناهٍ (وليس من كائن متناهٍ إلا بتقطيعٍ آليّ للواقع بمقطعّة المفاهيم والكلمات). شاهدٌ على مايتجاوزه وعلامةٌ عليه. دليلُ التعالي.

أن تُرى الفراشةُ في الشرنقة، والقدّيسة في البغيّ، والنسر في البيضة، والأخ في القريب والبعيد، وفي بسمة الياسمين العابرة، انبعاث الربيع الأبدي، تلك هي نظرةُ الفن للعالم. لكن، كما يقول الانجيل عن يسوع: «زمّر ولم نرقص» (متى ١١ ـ ١٦ ـ ١٧؛ ولوقا ٧ ـ ٣٢).

يقول «جوان غري» أكثر المجدّدين تجديداً بين رسّامينا، ومُبدع التكعيبية مع «براك» و«بيكاسو»: «إن قدرة المبدع الحقيقي هي أن يُقدّر عظمةَ الماضي الذي يَحمله في ذاته، قبل أن يتجاوزه». ليست هذه دعوةً للعودة

إلى الماضي، بل، على العكس، إنها دعوة لتجاوزه، شريطة ألاّ نتجاهل ذلك الماضي.

تلك مهمّة الرقص، جُمّاع[1] الفنون: إن القناع الافريقي الذي تُنفَّذ الرقصةُ تحته مكثِّفٌ للطاقة، يجمع القوى المشتّتة في الطبيعة، قوى السلف والآلهة والأحياء والأموات ليُشعّها في الجماعة، وليخلق نوياتٍ من الواقع والطاقة أشدّ كثافةً.

تلك هي المهمة الشاملة لجميع الفنون: أن تُوقظ في الإنسان الإله الذي يحمله في ذاته.

في عالم فيزيائي يَنزع أبداً إلى التفكّك، وفي ملحمةٍ بشرية يبدو فيها الانحطاطُ الراهن منساقاً إلى الانحرافات الانتحارية للقصور الحراري تغدو الفنون والرقصُ الذي هو جُمّاعها، جهداً لتجديد العالم وتعبئته، ونواةً لمقاومة اللامعنى لتكون مبشّرة بنظام للحياة أعظمَ غنىً، ولتعظيم قوى الحياة الصاعدة: العمل، والمحبة، والتمرّد على اللامعنى، والجمال والإيمان.

(١) جُمّاع: ترجمة لكلمة Synthese الفرنسية والتي تعني جمع الأجزاء المتفرقة.

خاتمة

الإنسان إلهٌ في طور إزهاره

إن التفكك الحالي للعالم من جرّاء انتصار الإلحاد الجذري في جميع العلاقات الاجتماعية، إلحاد وحدانية السوق وتعدّد الآلهة الذي يولّده ذلك الإلحادُ (آلهة المال والأمة وعَولمة اللامعنى) تُؤكّد بالمَثَل حَدس أندريه مالرو: «القرن الواحد والعشرون سيكون دينيّاً أو لن يكون».

لكن الدين الذي يمكن أن يُنقذه من الموت لن يكون المسيحيّةَ ولا الإسلام. لا الدين المسيطر لدى المسيطرين ولا الدين المسيطر لدى المُسيطر عليهم. لأن تاريخ الحياة لن يبدأ إلا مع موت جميع أنواع السيطرة.

لن يكون القرن الواحد والعشرون إن استمرّ وتفاقم الاستقطابُ الراهن في الشمال والجنوب. إن قطبي الشمال والجنوب أراضٍ متجمّدة لا يسودها سوى الظلام والموت.

إن هذا التجمّد القاتل يمتدّ اليومَ على المنطقة الوسطى حيث يمكن للحياة أن تحيا، وحيث لايستطيع بعضُ الناس أن يحيوا إلا بموت الآخرين.

هاهنا الغربُ، وحتى اسمه من أصلٍ ليلي، البلد الذي تغرب فيه الشمسُ، بلد الغسق الذي يتقدّم فيه الليلُ، ومعه الموت.

الغرب الذي وُلدت فيه العقيدتان الشريرتان: عقيدة الآلهة الكليّة القدرة، والمتحيّزة التي هي خارج الإنسان، تُدير من الأعالي مصيره، الآلهة

سارقة الحرية المولّدة لضروب لاهوت السيطرة. «شعوب مختارة» تختارها هذه الآلهة القبليّة التي حملت «أوريبيد» على أن يكتب: «وُلد اليونان للحرية والبربر للعبودية». «رب الجيوش»، رب يوشع وداود الداعي إلى «التحريم» أي إلى الإبادة المقدّسة.

الغرب الماضي في ركضه المهووس إلى المشيئة والسلطة، ومعه تلك الوعود الأسطورية من العناية الإلهية أو من تقدّمه كشعب مختارٍ منذ الأزل.

وهناك: الشرق الذي يُعلن حدُّه الأقصى عن أنه «بلدُ الشمس المشرقة».

الشرق الذي سبق غيره آلاف السنين، بحكمة «المعرفة الروحية»، وحيث اعتقد الإنسان أنه يستطيع أن يُدرك «الواحد» و«الكل»، الموجودين والجاهزين، وأن يَثبت فيهما.

ليس الخلود نَفياً للموت لكنه تأكيدٌ للحياة الأبدية والمُبدعة.

في هذا «الهلال الخصيب» بالأراضي وبالنفوس حيث تقترن اللقاءاتُ والصداماتُ بعضها ببعض، انبجست الشرارةُ.

الشرارةُ الإلهية، شرارة الوحدة الحيّة بين عالمين. شرقٌ وغرب، الشمس تشرق والشمس تغرب وستولد من جديد غداً في أفق الآخر إن ساعدها الإنسان على ذلك، ليكون، كما كتبَ زرادشت أول نبيّ للوحدة الثنائية، «من الذين يعملون، منذ الصباح، على زيادة النهار».

حينئذ وُلد الإلهُ الذي لا اسم له، إله هيراقليط «أفسس»، المبشّر هو أيضاً بالوحدة الثنائية، الذي يرى أن «العالم نارٌ متّقدةٌ أبداً تشتعل وتنطفىء بحسب قوانين محدّدة».

على هذه الأرض، أرض الرسالات الإلهية، والتلاقح المُخصب بين

الروحيّات البعيدة، اتّحد الشرقُ والغرب، وتجسّدا في إنسانٍ كان يشعّ منه الإلهي: يسوع. لقد علّم يسوع أن الآلهة نفسها تموت وأن موتها لاينفصل عن الحياة في انبعاثاتها التي لاتنقطع.

على الحدّ الفاصل بين هذين العالمين، في هذا الشرق الأوسط، قال لنا آباءُ الكنيسة المعنى الحقيقي «للبشارة» بهذا التجسّد: صار اللهُ إنساناً ليتمكّن الإنسانُ من أن يصير إلهاً:

كان يمكن للملحمة الإنسانية أن تبدأ. لكنها، هي أيضاً، لم تنهض إلا من كَبوةٍ إلى كبوةٍ.

إن آلهة الأساطير القديمة الغيرى سرعان ما أعادت، مع بولس، يسوع إلى الحقّ العام الذي لآلهة القوة القديمة، «بحروبها المقدّسة»، وحروبها الصليبية، ومحاكم تفتيشها، و«تحالفاتها المقدّسة» مع جميع آلهة المال.

كان هناك أيضاً الجنونُ الباهرُ، عبقرية محمد ومتصوّفة الإسلام الدعاة إلى وحدة الإيمان، إيمان ابراهيم ويسوع كما هو إيمان «الأوبانيشاد» و«زندافيستا».

إيمان القديس «فرانسوا داسيز» محطّم أوثان القوة والغنى، لكي تحيا شعلةُ يسوع. إيمان «رايمول لول» و«ابن طفيل»، مثبّتي الإيمان الأولي والأخوي حتى في زمن الحروب الصليبية. إيمان الكاردينال «ديكو» الحالم في «سلام الإيمان» بجمع شاملٍ للديانات في الساعة نفسها التي كان الترك يدخلون فيها القسطنطنية سنة (١٤٥٣)، وفي الفاتيكان الثاني للبابا يوحنا الثالث والعشرين، والكثيرين من لاهوتيّي التحرّر. من (كبير) إلى (إقبال) في الهند المسلمة؛ وفي الغرب المسيحي من الأب (مونشانان) والأب (بانيكار) إلى الأب (غوتيريز) وإلى (ايلاكوريا)، في وجه أفواج الموت، إلى «ليوناردوبوف» في وجه المحقّقين.

لكن الديانات التقليدية انحبست في ممنوعاتها، وحقوقها القاصرة على أصحابها، من قسطنطين إلى جميع قتلة الإيمان الطغاة بدءاً من صنوف الحرم الرومانية، ومن ملوك إسلام البترول المتعّهرين، إلى الفقهاء الجهلة الخدم الذين يصلحون في الغالب ليكونوا الضامنين لهم باسم التقاليد المزيّفة.

مافتئ الإيمانُ محتاجاً إلى «نهر النار» (فورباخ) الذي يحذّرنا من محاولة إسقاط إرادة قوة البشر على الإله أو الآلهة؛ «نهر النار» هذا دعانا ماركس ونيتشه إلى عبوره لبلوغ الإيمان فيما وراء الاستلابات «الدينية».

«مُت وصِرْ» لأن «الواحد والكل» اللذين علينا أن نهتدي إليهما لكي يُصبح الإنسانُ الإلهَ الذي بشّر به آباءُ «كابادوسيا»، يتماهيان مع وحدة الحياة وكلّيتها في إبداعها المستمر للجديد. الشرقُ يدعونا إلى أن نكتشف في «الواحد والكل» اللذين هما واقعنا الحقيقي، أن نكتشف «الفعل» الذي يكوّن كياننا.

عسى أن يتذكّر الغرب أن لا نهاية للتاريخ وأنّ الإنسان إلهٌ في طور إزهاره.

ملحقات

١ ـ هل توجدَ أدلةٌ على وجود الله؟

أفلاطون في الكتاب العاشر من قوانينه هو أول من اعتقد أن البرهان ممكنٌ(١).

البرهنة بسيطة: إن مايدعوه بموجب ثنائيته الأساسيّة، ثنائية النفس والجسد، «المادة»، لايمكنها إلا نقل الحركة. ولابدّ من محرّكٍ أول. وإذن(؟) فالنفس وحدها يمكنها أن تكون مصدر الحركة الأوّلية. هنا أيضاً نظل في مستوى الكلمات وتعريفها: النفس = مصدر الحركة.

الحركةُ في العالم لايمكن أن تُعزى إلا إلى النفس، نفس العالم. لقد حلّت محلَّ التفسير كلمةٌ: نفس العالم أو الله. هذه الحيلةُ اللفظية سوف تُسمّى في علم اللاهوت المسيحي: الدليل الكونيّ. وتلك مجرّد طريقة للقول: لا أدري، ولإطلاق اسم على جهل العلّة الأولى.

ويرى أرسطو أن الحركة ليست تغيّراً في المكان لكنها انتقال من الممكن إلى الواقعي بنموّ الأشياء أو الكائنات الحية نموّاً يتيح لها أن تبلغ ملءَ تفتّحها. وهنا أيضاً لم يمكن تفسير التطور فأُطلِقَ عليه اسمٌ هو: «المحرّك الذي لايتحرك» والذي يدعو كلّ شيء إلى كماله. وكما أطلق سابقاً على العلة الأولى اسمٌ عوضاً عن تفسيرها، فكذلك هنا لم يمكن

(١) في الجمهورية عُرّف الله على أنه يتماهى مع الخير، وهي قضية اختيار الألفاظ ليس غير، واستبدال كلمة بأخرى: الله = الخير.

تفسير الغاية الأخيرة فأُطلِقَ عليها اسمٌ: ستُدعى تلك الرغبةُ التي تحرّك «الكائنات» نحو كمالها «المحرّك الذي لايتحرّك»، فكرُ الفكر، وفي علم اللاهوت المسيحي الذي تبنّى هذه العقلانية اللفظية الخالصة: الله. وسيكون هذا هو برهان الغائية الذي سيدعي: «البرهان الغائيّ».

وأخيراً فبموجب المبدأ اليوناني الذي يُعَدُّ فيه المفهومُ (أي الكلمة) واقعاً مطابقاً للكائن، وُلدتْ فكرةُ استنتاج (وجود) الله من الفكرة التي نكوّنها عنه.

كلُّ شيء يبدأ، لدى اليونان، بالتعريف: يقول القديسُ «انسيلم»: «اللهُ هو الكائن الذي لايمكن أن نفكّر في وجود كائن أكبر منه». وهذا برأيه، مفهومٌ لا سبيل إلى ردّه: «فحتى الأحمق الذي يقول في قلبه: الله غيرُ موجود، يملك، من أجل إنكاره، فكرةً عن الله» وفي هذه الحالة «الكائن الموجود أعلى من الكائن غير الموجود».

وجود الله إذن، «حقيقةٌ مؤكّدةٌ إذ أن عدم وجوده لا يستجيب لتعريف الكائن الأكبر ذاك الذي يملك الأحمق ذاته مفهوماً عنه.

لقد أظهر راهبٌ هو «غونيلون» بطلانَ هذا الزعم: أي استخلاص الواقع من المفهوم، أي القفز من فوق الظل.

المطلوب بكل بساطة الاعتراف، ضدّ هذه البراهين المزعومة، بأن الإيمان، ليس له طابع الجواب بل طابع السؤال.

وبعد ذلك بقرون، ردّد «ديكارت» الذي أظهر «جيلسون» أنه آخر «المدرسيين»، المغالطةَ ذاتها، في الجزء الرابع من «مقالة في المنهج»، وفي القسم الخامس من «تأملاته»، وفي القسم الأول من «مبادئ الفلسفة» (١٤ - ١٨).

هذه الالتواءات اللفظية تُقنّع، فيما وراء الكلمات والورق، تجربةً

واقعيةً: تجربة جهالاتنا وتبعيّاتنا. فنحن لانستطيع أن نجيب عن مسائل أصولنا الأولى، ولا عن مسائلِ غاياتنا الأخيرة، ونحن نعي أننا لسنا خالقي أنفسنا، وأننا ننتمي إلى كلٍّ أكبر منا.

إن القلق إزاء هذه المسائل الحيوية: من أين جئنا؟ وإلى أين نذهب؟ ومانحن؟ لايمكن أن يُسكّنه هذا التلبيسُ وهذا الهذر عن «البراهين أو الأدلّة» المزعومة لما يتطلّب، في الواقع، فعلَ الإيمان. فعلُ الإيمان بكل معنى الكلمة. هو فعلٌ لأن المقصود التزامُ حياةٍ بأسرها، وفعل إيمانٍ. لأن المقصود قرارٌ مسؤولٌ لا يرتكز على أية مُتتاليةٍ من الوقائع، ولا على أي قياس منطقي. لابدّ من الاختيار. وعلى مسؤولية مَن يختار. المظلة لاتنفتح إلا عندما يقفز منها المظلي! والاختيار العكسي يرتكز أيضاً على مسلّمة ألقى عليها دستويفسكي ضوءاً ساطعاً: دون الله (أي دون تأكيد معنى الحياة) كلُّ شيء مباح. ليس المقصود إلهاً يُضاءُ بالشموع أو يُخشى، وكأنه طاغيةٌ أو قاضٍ، بل المقصود اختيار حياةٍ ليس فيها، عند البدء، مانوعَدُ به وليس هناك مَن ينتظرنا.

ـ ٢ ـ لاهوت القرن العشرين وحوار الحضارات

في لاهوت النصف الثاني من القرن العشرين، أي بعد الحرب العالمية الثانية، كانت مشكلة «الإنسان» في المستوى الأول.

تصدّى اللاهوتُ للنزعات الإنسانية المعاصرة وسعى جهده إلى دمجها في الإناسة (الأنتروبولوجيا) المسيحية.

في المرحلة الزمنية الأولى (حتى ١٩٦٥) كان الاتجاه الغالب هو خلق «وجودية مسيحية».

وبعد ١٩٦٥ تحوّلت المشكلة إلى التصدي للماركسية، وحتى إلى دمجها وتجاوزها.

في المرحلة الأولى، كانت لأعمق اللاهوتيين مراجعُ أساسية: كيير كيغارد (رائد «الوجودية المسيحية قبل قرن»)، وأقرب منه، هيدغر، جاسبرز، غابرييل مارسيل وسارتر. ولاهوت كارل بارت.

المشكلة المركزية هي المواجهة بين الذاتية والتعالي. بعد محاضرة سارتر المدوّية سنة ١٩٤٨: «الوجودية نزعة إنسانية»، غدا النقاش «حول الإنسان» بالنسبة إلى الكثير من اللاهوتيين، غدا، بصورة جوهرية، مقابلة مع الوجودية.

لاهوتّيان بروتستانتيان من هذا الجيل، وهما رودولف بولتمان وبول تيليش ضمّا الوجودية إلى لاهوتهم.

أما بولتمان فإن نزع الطابع الأسطوري عن الانجيل يتماهى مع تأويله الوجودي. (انظر: Le kerygme et le mythe).

وأما «تيليش» فيسعى إلى الرد بجواب إنجيلي عن الأسئلة الوجودية التي تَعرضُ للإنسان (اللاهوت المنهجي).

وفي المنظور اليهودي، يعتبر «مارتان بوبر» الله على أنه الـ «أنتَ» المطلق، مؤولاً هكذا «العهد مع الله» وكأنه صلة بين ذاتين. شأنه شأن كارل بارت الذي كتب: «الأنا» الحقيقية تعني: أنا في اللقاء (اللاهوت البروتستانتي في القرن التاسع عشر).

القسّ «بونهوفر» (أعدمه النازيون في ١٩٤٥)، الذي لم تزل مسيحيته اللادينية تؤثّر تأثيراً كبيراً في اللاهوت، كتبَ: «التجربة الوحيدة للتعالي أن يكون الإنسان للآخرين» وأيضاً «التعالي ينحصر في الـ «أنت» الأقرب» (المقاومة والخضوع).

ليست هذه سوى أمثلة قليلة، بين أبرز الأمثلة، على ذلك الاتجاه إلى الحديث عن «الإنسان» في ذاتيته، مستقلة عن الشروط التاريخيّة والاجتماعيّة والسياسية التي نعيش فيها.

هذا الانفتاحُ على الإنسان وعلى العالم (فيما وراء اللاهوت الذي يسيطر عليه حتى الآن الفكر اليوناني، والمتركّز حتى في مطلع القرن العشرين على فلسفةٍ مدرسيةٍ حديثة وعلى تصور كنسي مركزي) كان المقدَّم بين اللاهوتيين النموذجيين فيه هو الأب «كارل راهنر» في ألمانيا والأب «شينو» في فرنسا.

ومما له دلالته أنهما كليهما كانا، كخبيرين، أهم مُلهِمين ومحرِّرين للدستور الأكثر تجديداً في مجمع الفاتيكان الثاني.

ولايقل أهميةً عن ذلك أنهما هما وتلاميذهما كانوا أشهر المشاركين الكاثوليكيين في «الحوارات المسيحية الماركسية» التي نُظِّمت في أوروبا من قبل مركز الدراسات والأبحاث الماركسية الذي أسّستُه سنة ١٩٦٢، ومن

قبل الجمعية الأخوية البوليسية التي يقودها في النمسا الأب «كيلنر».

وقد اعتبر الكاردينال «كونيج» الذي عيّنه المجمع رئيساً للجنة الخاصة بغير المؤمنين، هذه اللقاءات مرغوباً فيها، وشجّعها.

جرت هذه اللقاءات إمّا بشكل ندوات عالمية كبيرة بين المسيحيين والماركسيين (في سالزبورج وفي «هيرين شييمزه»)، في ألمانيا، وفي «ماريا نزكيه لازينه» (مارينباد) في تشيكوسلوفاكيا). وانتشرت في أوروبا بأسرها وفي أمريكا؛ وفي فرنسا بشكل أسابيع الفكر الماركسي.

حدث المنعطف اللاهوتي الكبير في سنة ١٩٦٥ وفي سنة ١٩٦٦ . سنة ١٩٦٥ هي قبل كل شيء اختتام مجمع الفاتيكان الثاني الذي يشكّل الحدث الأساسي. وسنة ١٩٦٦ هي المؤتمر العالمي لمجلس الكنائس المسكوني الذي انعقد في جنيف، في تموز، حول موضوع «الكنيسة والمجتمع»، وفي نصه النهائي فتحت الكنائس البروتستانتية والأورثوذكسية فسحةً عريضة للتفكير اللاهوتي في صِلاته بالمجتمع.

هذا الأمل بالتحوّل يتأكّد بقوة أكبر أيضاً في مؤتمر «ميدلان» ١٩٦٨ لأسقفية أمريكا اللاتينية.

إن لاهوتاً جديداً أخذ يُولد ويتطور: وهو لايتصدّى فقط لمشكلات الإنسان الفردي، خلافاً للتيارات الوجودية القديمة، بل لمشكلات الممارسة الأخلاقية والسياسية وتحوّل المجتمع.

لقد هيِّئت التربةُ بسلسلة من المناقشات، في الحي اللاتيني بين الوجوديين والماركسيين، وقد بلغت ذروتها في المواجهة الهائلة في «الموتوياليتيه»: كانت جميعُ صالاتها والشارع مزوّدة بمكبرات الصوت لاستقبال ٦٠٠٠ طالب، في ٧ كانون الأول ١٩٦١. كان يرافق سارتر «هيبوليت» مدير دار المعلمين العليا، ويرافقني الفيزيائي «جان رينيه منجييه»

من معهد هنري بوانكاريه.. وقد نُشر النقاشُ مباشرةً، في «منشورات بلون»، وشكّل، لدى الشباب، بداية انتقالٍ من الوجودية إلى الماركسية.

هُيّئت التربةُ أيضاً بالنقاشات بين الماركسيين والمسيحيين حول عمل الأب «تيلاردي شاردان». فمنذ ١٩٥٩ حيّت «منظوراتي عن الإنسان» (الوجودية والفكر الكاثوليكي والماركسية) في الأب «تيلاردي شاردان» معلّماً للأمل.

فبالجهد الذي بذله، جهد العالم والكاهن، «لالتقاط القوى الحيّة في عصرنا»، سواء أكانت في العلوم أم في بناءِ المستقبل، ولكي يدمج في رؤيةٍ دينامية ومتفائلة معنى مايتطور، منذ تشكّل الأرض وتطور علم الحياة إلى جهود الناس لبناء مستقبلهم، أتاحت رؤيتُه للعالم افتتاح النقاش الأساسي مع الماركسيين: النقاش حول تعالي المستقبل. وتبنّيتُ الكلمةَ التي حيّاه بها الأب «دي لوباك»: «لقدأثّرَ في الأحياء؛ وأكثر من ذلك: لقد أيقظ الحياة».

ومن المثير الإشارةُ إلى أنه في اللحظة التي نصّ فيها قرارٌ من محكمة السدّة الرسولية في ٦ كانون الأول ١٩٥٧ على أن «كتب الأب تيلاردي شاردان يجب أن تُسحب من المكتبات ومن المدارس والمؤسسات الدينية، وينبغي ألاّ تُترجَم إلى لغات أخرى»، توصلتُ إلى طباعة ترجمة روسية في موسكو لـ «الظاهرة الإنسانية» لتيلار، وكتبتُ لها ترجمةً متحمّسةً!

كان الأب تيلار، رائد روح مجمع الفاتيكان الثاني، يريد أن ينتقل من «مسيحية ازدراء العالم أو الهروب» إلى «مسيحية التجاوز والتطوّر».

«لقد وفّر التربة لحوارٍ خصبٍ.. لأن هذا الحوار لم يُفسده، منذ البدء، لا انشغالُه بالمحافظة الاجتماعية، ولاحذرُه حيال العلم وفرح الحياة. (منظورات الإنسان ١٩٥٩).

جرى أول حوار كبير بالفعل، في باريس، أمام ٣٠٠٠ شخص، بين ستة فلاسفة، ثلاثة كاثوليكيين وثلاثة ماركسيين، انطلاقاً من أعمال تيلار، وطُبع الحوار على الفور بعنوان: «الأخلاق المسيحية والأخلاق الماركسية».

أما على الصعيد الايديولوجي، فقد ظهرت العلاماتُ الأولى للتحول الكبير في سنة ١٩٦٥: لم تعد المشكلةُ المركزية، لدى المسيحيين، دمجَ التغيّرات الوجودية حول الذاتية، بل الماركسية الأمينة لبرنامج ماركس: «لم يفعل الفلاسفةُ شيئاً حتى الآن سوى تفسير العالم، والمطلوبُ الآن تغييره» (الأطروحة الحادية عشرة حول فيورباخ).

وكان قد نُشر في سنة ١٩٦٤ «لاهوتُ الأمل» للبروتستانتي «جورجن مولتّمان»، بتأثير بالغ من «مبدأ الأمل» للماركسي «أرنست بلوك» الذي أعاد، إلى داخل الماركسية انتظار المسيح والطوباوية وهما تلعبان، كما قال، في العمل السياسي، دوراً شبيهاً بدور الفرضية في البحث العلمي، على اعتبار أنهما استباقٌ خلاّقٌ للمستقبل. وفي سنة ١٩٦٥ بسَطَ الأب «شينو» في «الإنجيل في الزمن» «لاهوت المادة» وهو امتداد لـ «لاهوت العمل» في ١٩٥٥.

وفي ١٩٦٥ ظهر في أمريكا أروجُ الكتب اللاهوتية وهو «المدينة الزمنية» لهنري كوكس؟. وليس في هذا الكتاب النفحة النبوية التي لدى «مولتمان»، لكنه يعتبر التغيرات السياسية منطلقاً للتفكير اللاهوتي والكنسي.

وفي ١٩٦٦ نُشر «الإصلاح الجديد» للأسقف الانجليكاني جون روبنسون. وفي السنة نفسها أنجز «جوهان باتيست ميتز» في ألمانيا «اللاهوت السياسيه».

وسنة ١٩٦٥ هي أيضاً سنةُ ظهور كتابي: «من الحرم إلى الحوار ماركسي يخاطب المجمع» (وقد ترجم إلى أربعة عشرة لغة، حتى اليابان!)

وهو يقع في مركز الحوار بين اللاهوتيين المسيحيين والمنظّرين الماركسيين: وما أن تُرجم إلى الألمانية حتى كتب الأب «كارل راهنر» مقدّمته. وفيها عَرَض فكرته الأساسية: «المسيحية هي دين المستقبل المطلق» الذي لايمكن أن تكون الماركسية إلا مرحلة فيه. ويدعوني هارفي كوكس إلى «هارفارد» لمواجهةٍ كبرى. ويقارن مولتمان، في ألمانيا، أهمية محاولتي بمحاولة «ارنست بلوك» من أجل لاهوت الأمل.

وفي كندا، ومن حوارنا في معهد سان ميشيل في تورنتو، يستمدّ «ليسلي ديوارت» كتابه: «مستقبل الإيمان».

وفي ١٩٦٧، كتب الأب كوتييه «مسيحيون وماركسيون»، حوار مع روجيه غارودي. وفي السنة نفسها، نشر أستاذٌ في الجامعة الحبريّة «الساليزيانية» في روما، الأب «جيرادي» (الماركسية والمسيحية) مع مقدمة من الكاردينال «كونيغ»، وتذييل من «روجيه غارودي».

وفي ١٩٦٨ ظهر في نيويورك «حوار مسيحي ماركسي» بين اليسوعي الأمريكي «كانتان لوير» وروجيه غارودي.

وفي ١٩٦٩ كتب لاهوتيٌّ اسباني هو «غونزاليزرويز» (وهو أحد المشاركين في حوار سالزبورج) «المُعتَّقَد بعد ماركس» وفيه يطرح المشكلة المركزية: اللهُ ليس خصماً للجهد الإنساني. ويمكن أن يُسجّل بروميثيوس في التقويم المسيحي. ومجانية النعمة الإلهية لاتعيق بتاتاً حرية الإنسان الكاملة.

في ١٩٧٠ جرى، في إيطاليا، في «آسيز»، لقاءٌ بين الأب بالدوسي، رئيس دير «فييزول»، واللاهوتي الإسباني «غونزاليز رويز»، واللاهوتي الفرنسي «برنار بستر»، وروجيه غارودي، ونُشر الحوار في إيطاليا وفرنسا بعنوان: «مجازفة تدعى صلاة».

كتب الأبُ «الفريدو فييرو»، مدير المعهد الجامعي للاهوت في مدريد، في كتابه «الانجيل المناضل»: جرت لقاءاتٌ بين مسيحيين وماركسيين في ١٩٦٤ - ١٩٦٥. إن الحوار الصريح والضمني بين اللاهوتيين والمنظرين الماركسيين أثّرَ تأثيراً حاسماً في منعطف اللاهوت، إلى حد أن اللاهوت الحاليّ، لاهوت الثورة والتحرّر يمكن أن يُعتبر كأنه ردُّ فعلٍ نوعي للمسيحيين على صدم الماركسية الجديد في النصف الثاني لهذا القرن. وإذا شئنا أن نحدّد بدقةٍ لحظة القفزة اللاهوتية من الوجودية إلى السياسة، فيجب أن نشدّد على المحادثات بين المسيحيين والماركسيّين الفرنسيين في ١٩٦٦ (في ليون وفي باريس)، ولقاء سالزبورج في ١٩٦٥، مع اللاهوتيين وأبرز منظري الماركسية».

كانت النتيجة الرئيسية لهذه الحوارات التوّجه الجديد للمحاورين الماركسيين والمحاورين المسيحيين في آنٍ معاً.

هذه اللقاءات مع اللاهوتيين المسيحيين حَدَت الماركسيين إلى البحث عن أبعادٍ مفقودةٍ للإنسان.

أما اللاهوتيون الكاثوليك أو البروتستانت فقد قادهم نقدُ ماركس للإيديولوجيات إلى التصدّي للمشكلات العملية تصدّياً محسوساً على نحوٍ أكبر من ذي قبل.

كتب الأب «شيليبيك»، إن تفسير مملكة الله يقوم قبل كل شيء على جعل العالم أفضل، وكتب الأب «غونزاليزرويز» في كتابه: «الإيمان التزام» كان الغصنُ الأبلغ والأخصب هو لاهوت التحرّر.

نجمت من هذه المواجهات نتيجةٌ أخرى ليست أقلَّ أهمية: ذلك أن البحث المشترك لما هو جوهري سمح، في عدة نقاط، بتجاوز الشروخ القديمة بين اللاهوتيين البروتستانت والكاثوليك. فلأول مرة منذ «الإصلاح الديني» شُدِّد على المشكلات المشتركة.

ولدى لاهوتيّي التحرّر تلاقى عمل اللاهوتي «روبن الفيز» مع عمل نظرائه الكاثوليك. وفي أوروبا تابع لاهوتيُّ الأمل الكبيرُ القس «جورغن مولتمان» أبحاثه النقدية بالروح نفسها التي لدى الكاثوليكي «ج. ب ميتز» في لاهوته السياسي.

لقد شعروا جميعاً منذئذٍ بالمتطلّبات الجديدة لكل لاهوت: أن يكون عمليّاً وعمومياً ونقدياً.

٣ - مسيح القديس بولس هل هو يسوع؟

لدى كل نقاش حول كتابي: «هل نحن بحاجة إلى الله؟» أحسستُ بالضيق الذي تُحدثُه القضيةُ التي طرحها هذا الكتاب: «إن مسيح القديس بولس ليس يسوع. وإله بولس ليس إله المسيح: لقد أرسى بولس، على نقيض رسالة يسوع التحرّرية، الأساس النظري لكل لاهوت السيطرة. وليس هذا اللاهوت ولا هذا الإله هما اللذان نحتاج إليهما».

إن سخط الكثير من مستمعيّ الذين أعرف حسن نيتهم التام (ولدى بعضهم الكفاءة كمفسّرين) وإن لم يُعربوا عنه على الملأ، هو ماقادني إلى تفكير أعمق في المسألة التي طرحها هذا الكتاب.

خواطري الأولى حول بولس تغذّت بالشروح الكبيرة لـ «رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية» من لوثر إلى كارل بارت. والأعمال التي لاتُحصى للاهوتيين الكاثوليك، حول القديس بولس، تركت فيّ هذا الانطباع وهو أن بولس هو الترجمان الأمثل للأناجيل الأربعة المتوافقة.

فلا هؤلاء ولا أولئك بدا عليهم أنهم يعلقون أهمية على أن رسائل بولس (التي يسميّها هو نفسه في الغالب: «انجيلي») كانت، بحسب تفسير معظم الشرّاح المعاصرين، الكاثوليك أو البروتستانت، أسبق بعدة سنين من الأناجيل الأربعة المتوافقة، بخمس عشرة سنة على تحرير أقدمها: انجيل مرقس.

هذه الأسبقية لبولس توضّح أنه لم يكن شارحاً لشهود حياة يسوع، لكنه كان بسببٍ من عبقريته الصوفيّة، وصرامة لاهوته المنهجية، وموهبته

كمنظّم للجماعات، كان الملهم لتفسيرات أقوال يسوع، وأفعاله، وحياته من الذين قاسموه إياها.

ولكي أقرأ انجيل متى وانجيل مرقس وانجيل لوقا استندتُ إلى الموجز المُستقصي للأب «بينوا» والأب «بوانار»، من مدرسة القدس التوراتية. وبعد ذلك أخذتُ أقرأ وأعيد قراءة رسائل بولس بطريقة «ساذجة»، أي، بغضّ النظر عن آلاف التفاسير القديمة لهذه النصوص، وممتنعاً حتى عن مراجعة المختصين (على الأقل في زمن القراءة الأول).

هذا الجهد للتصدي للنصوص «بعينين جديدتين»، أو على الأقل بعينين لا تستوردان شرح عشرين قرناً، هذا الجهد قلب جميع قناعاتي السابقة.

وقد قادني إلى أن أطرح على نفسي الأسئلة الأساسية التالية:

١ ـ لماذا لايستشهد بولس بكلمات يسوع وأفعاله؟ أكانت قليلة الأهمية إلى هذا الحد لدى المسيحيين[1]؟

---

(١) الاستثناء الوحيد الظاهر هو استذكاره العشاء السري في الرسالة الأولى إلى أهل كورنتوس. (١١ ـ ٢٣ ـ ٢٩). والغريب أن بولس ـ الذي لم يكن حاضراً شخصياً في ذلك العشاء ـ لايرجع البتة إلى الذين كانوا شهوده على العكس إنه يذهب إلى «أنه تسلّم من الرب ماسلّمه إياه» (١١ ـ ٢٣).

وليس في أيٍّ من الظهورات التي يقول أنها حصلت له شيءٌ، يشير من قريب أو بعيد إلى هذا الاتصال. فما يقوله بولس إذن في هذا المقطع ليس الاحتفال بالفصح كما أمكن أن يعيشه المشاركون في العشاء السري، بل هو طريقته الخاصة في تصوّر سر القربان المقدّس كمؤسّسةٍ لعهدٍ جديدٍ، منسوخ عن نماذج العهد القديم. وروايته مبنية من مجموعة متقاطعة من الاستشهادات: «هذه الكأس هي العهد الجديد» (١١ ـ ٢٥). على طريقة موسى وهو يستذكر «دم العهد» (خروج ٢٤ ـ ٨) وارميا (٣١ ـ ٣١) وهو يلتمس «عهداً جديداً» في أشعيا الذي تنبأ «بالوليمة المسيانية» لجميع الشعوب. (أشعيا ٢٥ ـ ٦). لوقا وحده، أقرب تلاميذ بولس ومعاونيه يربط هذا الاحتفال بتقاليد الوليمة الفصحية لدى اليهود (تثنية: ١٦ ـ ١ ـ ٨) في كلامه على «العهد الجديد» (لوقا ٢٢ ـ ١٩) بينما لم يذكر متى (٢٦ ـ ٢٦ ـ ٢٩) ولا مرقس (١٤ ـ ٢٢ ـ ٢٥) عهداً جديداً. ويعطينا لوقا من جهة أخرى مفتاحاً لتأويل هذا المقطع مذكّراً بأن كل شيء جرى «كما هو محتومٌ» (لوقا ٢٢ ـ ٢٢).

وإذا لم نجد، بالفعل، في الرسائل كلمةً واحدة عن أقوال يسوع وأفعاله وحياته، وكأنه لم يبدأ وجوده إلا بدءاً من موته وقيامته، فنحن نجد بالمقابل أكثر من مائتي استشهادٍ من العهد القديم تتيح لنا إعادة تكوين صورة المسّيا (المسيح).

ألم يحمل يسوع إذن شيئاً جديداً بالنسبة إلى العهد القديم؟ ألا يكون سوى ممثّل مُنصاعٍ يمثّل السيناريو المكتوب قبله؟

٢ ـ وإذا كان بولس، بعد الرؤيا المُزلزلة التي أفاد منها، يريد أن يحمل رسالة يسوع، فلماذا انتظر ثلاث سنوات ليذهب ويستعلم عن حياته من الذين كانوا شهوداً على هذه الحياة؟

على العكس إنه يفتخر بذلك ويضع نفسه فوقهم: لقد «أفرزني من بطن أمي» (رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية ١ ـ ١٥). وهو يحرص على أن يشّر، و«لم أستشر لحماً ولا دماً ولا صعدتُ إلى أورشليم إلى الرسل الذين قبلي» (رسالة إلى أهل غلاطية ١ ـ ١٦ ـ ١٧).

ثمّ بعد ثلاث سنين صعدتُ إلى أورشليم لأتعرّف ببطرس فمكثتُ عنده خمسة عشر يوماً ولكنني لم أر غيره من الرسل إلا يعقوب أخا الرب. (رسالة إلى أهل غلاطية ١ ـ ١٥ ـ ١٩) وهو يبرّر ذلك بالامتياز الخاص الذي تلقّاه، وأعفاه هكذا من ذكر يسوع الحي وهو يتكلم ويتصرّف. «الانجيلُ الذي بشّرتُ به إنه ليس بحسب إنسان. لأني لم أقبله من عند إنسان ولا عُلّمتُه، بل بإعلان يسوع المسيح» رسالة إلى أهل غلاطية (١ ـ ١٢).

كان التلاميذ المباشرون ناساً، وهو يُعْرِضُ عن الاستعلام منهم. لكن ألم يكن يسوع إنساناً أيضاً؟ الحق أن يسوع في انجيل بولس «انجيلي» (رسالة إلى أهل رومية ٢ ـ ١٦) لايبدو كإنسان قط بل كإله، له صفات القدرة.

الغريب أن بولس لايتحدّث عن العمل الرسولي للشهود إلا ليستحضر نزاعاته معهم. وهو على يقين تام من أنه هو وحده المؤتَمن على الرسالة حتى إنه لم يعد إلى القدس إلا بعد أربع عشرة سنة من مهمته. «ثم بعد أربع عشرة سنة صعدتُ أيضاً إلى أورشليم» (رسالة إلى أهل غلاطية ٢ - ١) وذلك ليَكْرزَ بالإنجيل: «وعرضتُ عليهم الانجيل الذي أكرز به بين الأمم» (رسالة إلى أهل غلاطية ٢ - ٢) و «رأيت أنهم لايسلكون باستقامة حسب حقّ الانجيل» (رسالة إلى أهل غلاطية ٢ - ١٤).

وهو ينتقد بحدّةٍ القديس بطرس: «قاومتُه مواجهةً لأنه كان ملوماً» (رسالة إلى أهل غلاطية ٢ - ١١). واللوم الذي يوجّهه إلى بطرس هو الانتهازية: كان بطرسٍ يعيش في القدس في وسطٍ يهودي، ويتناول طعامه مع اليهود. وينتهي كلّ شيء، بحسب رواية بولس، بتسوية: «أؤتُمِنتُ على انجيل العزلة كما بطرس على انجيل الختان» (رسالة إلى أهل غلاطية ٢ - ٧ - ٩).

أكان ذلك مجرّد اقتسام اقليمي أم كان ذلك خلافاً مذهبيّاً؟

تصوُّران عن الله وعن الكلام على الله يتواجهان تواجهاً لا سبيل إلى التوفيق بينهما.

إمّا أننا لانعرف عن الله إلا ماكشفت عنه حياةُ يسوع وموته.

وإما أننا لانعرف عن يسوع إلا مابشّر به العهدُ القديم.

وفي هذه الحالة الأخيرة لن يكون هناك كسرٌ في التاريخ: إله السيطرة التقليدي، يُرسَل لزمنٍ معلوم إلى الأرض بديلاً ليعيد، بعد التقلبات التي فرضتها الفوضى، النظامَ القديم، نظام التراتبات والطاعة.

لاهوت السيطرة أم لاهوت التحرّر؟ ذلك هو الخيارُ المُحرج.

الحق أن بولس لايزعم أنه يحمل انجيل يسوع، بل «انجيل الله» ومسيحه الداودي الذي يُترجمه إلى اليونانية «كريستوس»[1]. وهو يَرمي الحرْم على كل مَن يبشّر بإنجيل آخر غير إنجيله. كتب إلى أهل غلاطية (١ ـ ٨) «ولكن إن بشّرناكم نحن أو ملاكٌ من السماء بغير ما بشّرناكم فليكنْ محروماً»، وهو يسير على قاعدةٍ (غريبة بالنسبة إلى مبشر) وهي ألاّ يكرز بعد رسلٍ آخرين: «ولكن كنتُ محترصاً أن أبشّر هكذا ليس حيث سُمّي المسيحُ لئلا أبني على أساسِ لآخر» (رسالة إلى أهل رومية ١٥ ـ ٢٠). هذا التحوّل من حياة يسوع المتواضعة والفقيرة إلى مهمة المسيح المجيدة، قامت على «رؤيا» بولس على طريق دمشق. فهو لم يكن مجرد رفيقٍ لتلك الحياة المتواضعة: وإنما تلقّى بالاتصال المباشر اتصال الوحي الشخصي به، رسالةً ومهمّةً. ومنذئذٍ اعتبر رسالته أعلى من رسالة شهود العيان.

ومع أنه يعتبر نفسه «آخر الكل» في عداد الذين ظهر لهم يسوع، لأنه «أصغر الرسل» «وكالسِقط» (رسالة إلى أهل كورنتوس ١٥ ـ ٨)، إلا أنه يضيف: «بل أنا تعبتُ أكثر منهم جميعهم. ولكن لا أنا بل بنعمة الله التي معي» (رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنتوس ١٥ ـ ١٠). لأنه عرف يسوع لا في حياته التاريخية وإنما بعد مَجد قيامته ليتسلّم توليته مبشّراً. وعلى نحو أفضل من أي آخر: «بحسب الروح»، لا «بحسب الجسد» وباتّصال مباشر.

وهو يستذكر اليوم الذي أراد الله فيه «أن يُعلن ابنه فيّ». (رسالة إلى أهل غلاطية ١ ـ ١٥). إن ظهور القائم من الموت، لا كونه قد عرف المسيح تاريخيّاً، هو مايؤسس رسالته. «وإذا كنا قد عرفنا المسيح حسب

(١) ننبه أن المسيح Christ ليس اسم علم، لكنه اسم لوظيفة، إن الترجمة اليونانية للتسمية التقليدية (المسيح المخلص messie)، مسيح أسرائيل. هو ما يهمّ بولس، أي أن (المسيح المخلص) سيكون خاتمة التاريخ اليهودي.

الجسد، لكن الآن لانعرفه بعد» (الرسالة الثانية إلى أهل كورنتوس ٥ - ١٦).

٣ - لماذا لايتكلّم البتّة عن مريم العذراء. ويكتفي بالقول عن يسوع إنه وُلد «من امرأة» (رسالة إلى أهل غلاطية ٤ - ٤) وكأن بتولية مريم وبالتالي الطابع الخارق للطبيعة في هذه الولادة) تعرقل الإدراج التاريخي ليسوع في ذريّة داود؟ فهل هذه «المرأة» قليلة الأهمية لدى الكاثوليك إلى الحد الذي غفروا معه لبولس أنه جعل منها الحامل فقط، لا لروح الله الذي نُفخ فيها، بل لوارث داود؟

٤ - ألا يغيّر ذلك تغييراً خطيراً التصوّر الجديد للمملكة التي بشّر بها يسوع، والتي هي فينا، والتي هي حاضرةٌ لأن أقوال المسيح وأفعاله وحياته تدشّن حضور هذه المملكة في حياة الناس؟ هل المقصود منذ الآن «إعادة مملكة داود» أثناء مجيء ثانٍ له؟ وهل أخفق المجيء الأول بحيث فُضِّل عدمُ الكلام على الحوادث التي طرأت على حياته ونهايته على الصليب، وبحيث كان من الضروري الوعد بمجيء ثان سينجح، هذه المرة، وسيتّفق مع الآمال المسّيانية[1]، أي مستنداً إلى ملائكة قوته معطياً نقمةً للذين لايعرفون الله» (رسالة بولس الثانية إلى أهل تسالونيكي ١ - ٨).

أهذه هي المملكة التي بشر بها يسوع والتي لايكون الدخول إليها بالفَتح بل بالتزهّد؟

لدى المواجهة بينه وبين الرسل في القدس وهي مواجهة انتهت بتسويةٍ، يستذكر بولس فقط توصيةً وُصِّيَ بها: «أن نذكر الفقراء. وهذا عينُه كنتُ اعتنيتُ أن أفعله» (رسالة إلى أهل غلاطية ٢ - ١٠).

وعند قراءة الرسائل، يبدو أن هذا التعهّد لم يُوفَ به. إن يسوعَ شهودِ

(١) المسيحية Messianiques.

العيان يُبشّر المساكينَ بالإنجيل (متى ١١ - ٥؛ لوقا ٤ - ١٨). أما بولس الذي لايحتوي لاهوتُه المنهجي (رسالة إلى أهل رومية) على كلمة «فقير»، فهو يطلب فقط من الأغنياء تبرعات لمعونة القديسين. (الرسالة الثانية إلى أهل كورنتوس ٩ - ١) ويضيف: «وإني أشهد أنهم أعطوا من تلقاء أنفسهم» (٨ - ٣) «ولستُ أريد أن تكونوا أنتم على ضيق» (٨ - ٣) بل أن تعطوا «فُضالتكم» «فيذخروا بذلك لأنفسهم رأس مالٍ راسخاً للمستقبل». (رسالة القديس بولس الأولى إلى تيموثاوس (٦ - ١٩).

مثل هذا التغير بالقياس إلى مايُوجبه يسوع على الأغنياء، أَلا يَنجُم، عند بولس، من قَلبٍ حقيقي لمفهوم «المملكة» التي بشّر بها يسوع والتي تسجّل قطيعةً جذرية مع جميع مفاهيم «المملكة» السابقة.

يسوع، بحسب بولس، هو «مسيح» اليهود؛ «ليحقّق المواعيد للآباء» (رسالة إلى أهل رومية ١٥ - ٨) مثله مثل داود. كما تشير بذلك هذه الملاحظة من T.O.B: «المقصود إظهار الإيمان المسيحي مندرجاً في إيمان اليهود اندراجاً حقيقياً».

نحن نلامس الجوهريَّ هنا: إن الإنجيل الذي يبشّر به بولس هو انجيل إله اليهود لكنه يحمل إليه نتيجةً جديدة: لم يعد «المسيح» وعداً. لقد جاء، ابنُ داود، وسيعود بكل صفات قدرة رب الجيوش (وجميع الآلهة القدماء)، جاعلاً جميع الممالك تحت قدميه، وليس هذا على سبيل الاستعارة، بل على سبيل التطبيق العملي، كما هي شريعة المِثل، في العهد القديم: «إذ أنه من العدل، عند الله، أن يُجازي بالضيق الذين يضايقونكم» الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكا (١ - ٦).

إن غضب اليهود التقليديين على بولس إذ يستهزئون به أحياناً أو يطردونه مبرّرٌ ومفهوم تماماً. فهو يستخدم مفهوماً ابتدعه النبيُّ أشعيا عن «بقيّةٍ» أي عن قسمٍ من اليهود ظلّوا أوفياء ليهوه بالرغم من خيانة الآخرين،

فيحتفظ لتلاميذه بعلامة «الاختيار» هذه: (الذين يتبعون انجيله، حتى إن لم يكونوا من أصل يهودي، وكانوا يونانا، مثلاً، والذين يقبلون روايته عن تاريخ «الشعب المختار» ويرون في يسوع «مسّيا» تمام الشريعة والمواعيد التي وُعد بها «الشعبُ المختار». تلك «البقية»، الجديرة بالاختيار، بحسب بولس، هي تلاميذه.

وهكذا فإن بولس قد صنع، لقرونٍ طويلة، مسيحيةً مُهوَّدةً. وعلى نقيض رسالة يسوع الشاملة، أدخل من جديد، ولمصلحة المسيحية هذه المرة، مفهوم «الشعب المختار» الخاص بجميع الديانات القبليّة.

لقد شرع بولس في إعادة تهويد اليهود، في صيغةٍ جديدةٍ. إنه يخلق يهوديّةً مُصلّحةً يتماهى فيها «المسّيا» ويسوع، لكنه يسوعٌ «خُلِّص من التاريخ» وغدا مسيحاً، «المسيح» المنتصر.

مذهبه كله متجذّرٌ في التقاليد اليهودية:

ـ هناك شعبٌ مختار، لكنه عندما يعصي اللهَ الذي اختاره، تظلّ بقيةٌ أمينةٌ وتحتفظ بميزة هذا الاختيار. ومن مفهوم «الاختيار» الاعتباطي لشعبٍ من قبل الله تنجم الفكرةُ البوليسيةُ عن «الاختيار الأزلي» للمختارين والمستَبعَدين.

ـ إن «البقية» الحاليّة التي تحتفظ بامتياز «الاختيار» تتكوّن من الذين قبلوا أن يكون يسوع هو «المسّيا»، يهوداً كانوا أم لا. فليست طاعةُ الشريعة اليهودية هي التي تخلّص بل الإيمان بالطابع «المسيحي» ليسوع الذي دُعي منذئذٍ: يسوع المسيح.

وهذا يسمح بإدراج مَن ليسوا يهوداً في «البقية» الأمينة لله. من هنا ينجم مذهب «التبرير بالإيمان». ولكي يؤسّسه يستند إلى مثل إبراهيم: فهذا الآرامي الذي جاء قبل موسى ليس يهودياً ولايمكنه إذن أن يَرجع إلى

الشريعة. إيمانه وحده بالله هو الذي يمنحه الخلاص.

مثل هذا التصوّر لم يكن غريباً كلّياً عن الجماعة اليهودية في آخر مزمور من موجز كتاب الانضباط في مخطوط «قمران» يظهر موضوعُ التبرير بالإيمان وحده، وهو إن لم يكن تعبيراً عن التصوّر البولسي فهو مع ذلك تمثيلٌ مُسبَقٌ له، كما يذكر «جيريمياس».

يمكن أن نتساءل عمّا تتركه هذه «النعمةُ» للإنسان من مبادرةٍ ومسؤولية عندما ننسب إليها الخارجيّة نفسها التي للشريعة اليهودية. وبالفعل يوضّح بولس: «بنعمة الله إنما خلصتم.. ولايد لكم في ذلك. إنها موهبة من الله.» وعلى ذلك تردّ رسالة يعقوب «كذلك الإيمان إن خلا من الإيمان فهو ميّتٌ في ذاته» (٢ - ١٤ - ٢٦).

ويرى بولس أن روايته هي الصحيحة، وأنه يتكلم باسم الله: «يوم يدين اللهُ سرائر الناس، على حسب انجيلي» (رسالة إلى أهل رومية ٢ - ١٦).

لقد اضطربتُ اضطراباً عميقاً، لما بدا لي هكذا وكأنه قلبٌ من بولس لرسالة يسوع فيما هو جوهري: البشارةُ بمملكةٍ تقطعُ قطعاً جذرياً علاقاتها التقليدية مع القوّة والثروة.

ينبغي لي أن أُعرب عن امتناني للأب «تاسان» الذي حذّرني من أن أنسب إلى بولس قضايا كانت معمولاً بها، في زمنه، في العديد من الجماعات اليهودية، بل والهيلينيّة.

وكذلك، في الموضوع نفسه، أنا مدين كثيراً للتفسير العلمي لـ «جوزيف ريوس كامبس» الأستاذ في كلية اللاهوت في برشلونة.

إن مُجَلَّدَيْ الشروحات اللغوية والتفسيرية التي كرّسها لأعمال الرسل ساعدتني على فهم أن لا بولس وحده، بل وحتى الشهود المباشرين لتعليم يسوع، وكلهم ذوو تكوين يهودي، قد قاوموا قبول إخفاق «المسيح» الذي

كانوا ينتظرونه، لإعادة مملكة اسرائيل، وكم طال زمنُ تحوّلهم (حتى تحول بطرس) إلى رسالة يسوع الحقيقية: «مملكة الله الشاملة» التي لاامتياز فيها لأي شعب. «لم تكن كنيسة القدس مهيّأة لانفتاح بهذا الاتساع»، مع عدم المحافظة على امتيازات اسرائيل، حتى ولا امتيازات «الصدّيقين على الخطأة» (لوقا ٥ ـ ٣٢).

وبرأي «ريوس كامبس» أن بطرس إنما بدأ يعي هذه الوحدة الإنسانية منذ تحول قائد المئة «كورنيليوس إلى الإيمان: وأضاف أن يسوع «أقامه الله ديّاناً للأحياء والأموات» (أعمال بطرس ١٠ ـ ٤٢) وهي عبارةٌ مقيّدة ردّدها بولس: (الرسالة الثانية إلى تيموثاوس ٤ ـ ١) ولم ترد في أيّ من أحاديث يسوع نفسه الذي لايُعيّن حداً للتبشير الذي رسم خطوط التعبير الأولى عنه بحلقاتٍ تتجه نحو المركز، تبشير جميع الذين كانوا يجهلون حتى الآن تلك الشمولية، بدءاً من اليهود أنفسهم.

ويعلن يسوع على العكس أنه يجب «أن يُكرَز باسمه، بالتوبة لمغفرة الخطايا، في جميع الأمم، ابتداءً من أورشليم» (لوقا ٢٤ ـ ٤٧». إن لوقا، كتلميذٍ نجيبٍ لبولس، يربط هذا الواجب طبعاً بالكتاب المقدّس.

ألغى اللهُ كلَّ تمييز، لا بين المختونين وغير المختونين فحسب، بل بين كل مايفصل الطاهر عن غير الطاهر، والمقدّس (السبت، المعبد، رجال الدين) عن الدنس، بدءاً من البشر وحتى الأطعمة. يقول بطرس: «أما أنا فقد أراني الله أن لا أقول عن أحد: إنه نجسٌ أو دنسٌ» (أعمال الرسل ١٠ ـ ٢٨).

وإذن فليس المقصود فقط ألاّ يُعتبر اليهودُ (شعباً مختاراً) (بينما خاطبهم بولس، حتى موته، قبل جميع الآخرين) وألا يُبشَّر اليونانُ والآخرون إلاّ بعد أن يُنبَذ الرسولُ من الذين ظَنَّ أن الرسالة يجب أن تُوجَّه إليهم أولاً.

حسبتُ حساباً لهذه التصحيحات المتعلّقة بالتفسير والتاريخ، فبدا لي أن ملاحظاتي حول دور بولس البارز في «التهويد الجديد» تتعزّز.

وحينئذٍ أردتُ أن أتحقّق إن كانت المسائل التي توافدت عليَّ أثناء القراءة «الساذجة» قد طرحها المفسّرون وإن كانت لقيت جواباً.

أولاً، فيما يتعلق بالجدّة الجذرية لرسالة يسوعَ، ذلك الانشطار الاستثنائي الذي سجّله في تاريخ البشر والآلهة. كما يؤكد اللاهوتي الانكليزي «دود» «إن أقوال يسوع لانظائر لها لا في التعليم اليهودي ولا في الصلوات المعاصرة»، «لاينبغي أن تُعتبر مهمة يسوع محاولة لإصلاح اليهودية، إنه يحمل شيئاً جديداً كلّ الجدة ولايمكن أن يتفق مع النظام التقليدي».

مفسّرٌ آخر من كلية اللاهوت في زيوريخ، القسّ «ايتيلبرت ستوفر» أكثر جذرية أيضاً: «بشّر يسوع برسالةٍ لله جديدةٍ، ودين جديد، وأخلاق جديدة غير مرتبطة بالتوراة».

تبدأ القطيعةُ، برأيه، حين أَبرأ يسوع رجلاً وأمره أن يحمل فراشه في يوم السبت. بهذه القطيعة الأولى مع الشريعة تبدأ إجراءات الحرم من كبار الكهنة. وهذه القطيعة تبعها كثيرٌ غيرها.

إن حياة يسوع خرقٌ مستمر لشرائع التوراة اليهودية.

فبينما يحكم الله، في العهد القديم، على الذين لايقبلون شريعتَه بالإبادة أو بعذاب الهاوية (تثنية ٢ - ٢٢؛ أشعيا ١٣ - ٩؛ أيوب ٢٤ - ١٩).

يقول يسوع على العكس: «إني لم آت لأدعو الصدّيقين بل الخَطأة» (مرقس ٢ - ١٧).

لسنا نجد، لدى الانجيليّين أيَّ رجوع إلى مذابح السكان الوثنيين أو المشركين، وهي مذابح أوجبها إلهٌ قاسٍ (تثنية ٢٠ - ١٦) إلا عند بولس

الذي يستذكر استئصال الكنعانيين كسابقةٍ تبشّر بانتصارات أخرى (أعمال الرسل ١٣ ـ ١٦ ـ ١٩). ويطرد بولس أيضاً الخَطأة: «كل زانٍ أو نجسٍ أو طمّاع ليس له ميراثٌ في ملكوت المسيح والله» (رسالة بولس إلى أهل أفسس/ ٥ ـ ٥) وذلك متناقضٌ تناقضاً جذرياً مع يسوع «إن العشّارين والبغايا يسبقونكم إلى ملكوت الله» (متى ٢١ ـ ٢٣) وحتى على الصليب أجاب يسوعُ المجرمَ المصلوبَ مثله والذي تضرّع إليه أن يتذكّره: «الحقّ أقول لك: إنك اليوم تكون معي في الفردوس» (لوقا ٢٣ ـ ٤٢).

ويقول يسوع: «وأنا لاأدين أحداً» (يوحنا ٨ ـ ١٥) «وإني لاأفعل شيئاً من نفسي» (يوحنا ٨ ـ ٢٨).

أما بولس فيقول، على العكس، وبروح العهد القديم: «سيأتي يسوع المسيح ليدين الأحياءَ والموتى» الرسالة الثانية إلى تيموتاوس ٤ ـ ١).

لقد انتهك يسوع الأمر بعدم الذهاب إلى السامريين الذين يعتبرهم اليهود مهرطقين وأسوأ من الوثنيين (متى ١٠ ـ ٥).

وقد عرّضه ذلك لشتيمة اليهود التقليديين: «أنت سامريٌّ وبكَ شيطان!» (يوحنا ٨ ـ ٤٨).

ويتّهمه الفريسيّون بالجرم الأعظم: نَقض حرمة السبت (متى ١٢ ـ ٢) (يوحنا ٥ ـ ١٦) ويستند الفريسيون إلى (التثنية ١٣ ـ ١ ـ ٦) فيَخلصون إلى القول: «هذا الرجل ليس من الله لأنه لايَحفظ السبت» (يوحنا ٩ ـ ١٦).

وطردوه: «لقد وُلدتَ بجملتك في الخطايا، وتعلّمنا!.. وطردوه» (يوحنا ٩ ـ ٣٤).

وأخيراً، فإن أعلى سلطة دينية: شيوخ الشعب ورئيس الكهنة: «قضوا عليه بأنه مستوجبٌ الموت» (مرقس ١٤ ـ ٦٤) واتهموه بالتجديف،

وتظاهروا بالاعتقاد أنه دجّالٌ حين زعم أنه «مسّيا» بالمعنى الذي كانوا يفهمونه هم أنفسهم: الملكُ الذي يُعيد قوة إسرائيل.

وهكذا شكوه إلى بيلاطس، ولكي يحصلوا على قرار الحاكم حاولوا ابتزازه: «إن أنتَ أطلقتَه فلست موالياً لقيصرا لأن كلَّ من يجعل نفسه ملكاً يُقاوم قيصر» (يوحنا ١٩ ـ ١٣). فيتردّد بيلاطس: «أأصلب ملككم؟» لكن رؤساء الكهنة، المتعاونين مع المحتلّ والذين تظاهروا بنسيان سيادة إلههم الذي لاسيادة لغيره، أجابوه: «لاملك لناإلا قيصر» (يوحنا ١٩ ـ ١٥).

لقد شدّد يسوع دائماً على أنه ينبغي أن يُطاع اللهُ لا أن تُطاع التوراةُ. وعندما لامه الفرّيسيون على أنه لايحترم الشريعةَ، مثلاً إنه لايقوم بالاغتسال التقليدي أجابهم: «تركتم جانباً وصيّة الله وتمسّكتم بتقليد الناس» (مرقس ٧ ـ ٨).

لايمكن أن يكون هناك فصلٌ أفضل من هذا الفصل بين التديّن الناشيء عن ثقافةٍ وتاريخ وبين الإيمان، قانونِ الحياة الأبدي.

وهو يعلن أن مملكة الله قد حَلَّت: وليس المقصود بالمملكة تلك الآمال المسيانيّة بإعادة اسرائيل: فهو يأكل مع العشّارين والخطأة، ممّا يغيظ الفرّيسيين المحافظين على التقاليد والناموس (مرقس ٢ ـ ١٦)؛ وهو لايصوم مثل الفريسيين (مرقس ٢ ـ ١٨). وفي الناصرة طُرد من المجمع ولحقوا به في فراره (لوقا ٤ ـ ٢٨) وأخذوا حجارة ليرجموه لأنه جدّف (يوحنا ٨ ـ ٥٩) وقال إنه أعظم من ابراهيم.

وأخيراً قضى عليه شيوخُ الشعب ورئيسُ الكهنة «قيافا» بالموت، لأنه يعرّض للخطر حياةَ الشعب اليهودي بأسره. (يوحنا ١١ ـ ٥٠ متى ٢٦ ـ ٤).

حياةُ يسوع كلها، أقوالُه وأفعاله، هي في الواقع، إدانةٌ للإيمان والثقافة

اليهوديين. «لقد أتيتُ إلى هذا العالم للدينونة (يوحنا ٩ ـ ٣٨).

إن إعادة النظر في الشريعة المكتوبة، شريعة التوراة، ومحرّماتها التي هي قضاءُ عصرٍ وشعب، باسم مشيئة الله الأبدية التي يُعلن عنها كلُّ فعلٍ من أفعاله، وكلُّ كلمةٍ من كلماته: معارضة ماهو طقسي، بل معارضةً أشدّها حسماً في التراتب الكهنوتي: السبت. سلوكه مع النساء: إنه يخاطب امرأةً أخلاقها مريبة، سامريّة، وهو الأنكى (يوحنا ٤ ـ ٩). وبين تابعيه نساءٌ، بينهن الخاطئةُ مريم المجدلية (لوقا ٧ ـ ٣٧) وهو يَصرف الزانية دون أن يرجمها (خلافاً للشريعة اليهودية) يوحنا ٨ ـ ١ ـ ١١) وهو يعيد النظر في الزمن المقدس، والمكان المقدّس: المعبد. وفوق ذلك كله، يُعيد يسوع النظر في العقيدة المركزية، إعادة اسرائيل «كشعبٍ مختارٍ»، على يد «مسيح» مكلّفٍ بخلاصه مثل داود. إن تلاميذه، وأقربهم إليه، اعتقدوا ذلك حتى موته.

وهو يصف الفريسيّين أحبار الناموس الذين ظلوا «عمياناً» حتى الآن (يوحنا ٩ ـ ٤٠) بأنهم أعظم خطيئةً لأنهم قالوا: «إننا نبصر» (يوحنا ٩ ـ ٤١).

ويُبرز يسوع سوءَ نيّة الذين يتّهمونه بأنه يزعم أنه الله لأنه قال: «أنا والآب واحد» (يوحنا ١٠ ـ ٣٠) والذين رجموه من أجل ذلك. وهو يلجأ إلى كتاباتهم الخاصة بهم ليوضّح معنى أحاديثه: «أوَليس مكتوباً في ناموسكم: أنا قلتُ إنكم آلهةٌ؟ فإن كان الناموسُ يدعو آلهة أولئك الذين صارت إليهم كلمة الله...» (يوحنا ١٠ ـ ٣٤ ـ ٣٥).

وعبارته «ناموسكم» جديرة بالملاحظة. لأن يسوع لم يقل «ناموسنا». كما قال في مناسباتٍ أخرى: «آباؤكم أكلوا المنَّ في البرية وماتوا» (يوحنا ٦ ـ ٤٤) «لقد كُتبَ في ناموسكم» (يوحنا ٨ ـ ١٧)؛ «الكلمة المكتوبة في ناموسهم» (يوحنا ١٥ ـ ٢٥). خلافاً لبولس الذي يقول: «الناموس»

وكأنه ليس من ناموس آخر (مثلاً رسالة إلى أهل رومية ٣ ـ ٢١)، أو «آبائي» (الرسالة الثانية إلى تيموتاوس ١ ـ ٣)، وذلك ليُظهر إرادته في أن يُدرج نفسه في الذرّية.

لقد غيّر يسوع جذريّاً رؤية الله والإنسان والعالم عمّا كانت عليه في العهد القديم.

ـ إله التوراة والكتب «التاريخية» في العهد القديم غير إله يسوع: إنه ليس السيّد الخارجي القاسي تجاه الذين لايؤمنون به، القومي والقبلي تجاه «مختاريه». بل إنه الأب الذي ينقل إلى الإنسان حياته الخاصة.

ـ ولم يعد الإنسانُ عبداً، وإنما هو «الابن» و«الصديق» بولس وحده يستخدم عبارة «عبد يسوع المسيح» أو عبد الله. والكلمة في اللاتينية Servus وهي تعني العبد أو القنّ، وتُلطّف إلى «خادم». (رسالة إلى أهل رومية ١ ـ ١) (رسالة إلى الغلاطيين ١ ـ ١٠).

وتلك لغةٌ غريبةٌ عن يسوع: «أما أنتم فلا تُدعَون «رابي» (يامعلم)، فإن معلّمكم واحدٌ، وأنتم جميعكم إخوة» (متى ٢٣ ـ ٨). «لاأسمّيكم بعدُ عبيداً..... بل أسمّيكم أصدقاء» (يوحنا ١٥ ـ ١٥). «وأقول لكم أنتم أصدقائي» (لوقا ١٢ ـ ٤). «امضينَ وقُلنَ لإخوتي...» (متى ٢٨ ـ ١٠).

والقطيعة واضحة مع العظات على الجبل التي لاتفرض أيَّ ناموسٍ، خلافاً للوصايا العشر «قد قيل لكم.. أما أنا فأقول لكم». ومَن «فاعلُ» القول الأول إن لم يكن موسى؟ إن يسوع لايُملي وصايا إنه يدعو إلى المحبّة. محبة الآخر تظهر في سفر «اللاويين» عندما يتعلق الأمر بالعلاقات الداخلية في الجماعة اليهودية (لاويّين ١٩ ـ ١٨) لأنها مصحوبةٌ بأمر شريعة المِثْل (لاويين ٩ ـ ١٩).

لكنها لاتظهر في الوصايا العشر، والأمر جديدٌ إلى الحدّ الذي يقول

معه يسوع لتلاميذه في آخر حديث: «إني أعطيكم وصيّةً جديدةً: أن يُحبّ بعضكم بعضاً». (يوحنا ١٣ - ٣٤).

ليس المقصود إذن بالنسبة إلى يسوع أن يعيد مملكة إسرائيل، وأن يكون «مسّيا» من النمط الداودي، وإنما أن يَهبَ وجهاً لأمل الناس جميعاً. وفي هذا المعنى، وبهذا المعنى وحده، الذي يَنفي كل حصر «للشعب المختار» به دون غيره، إنما كان دور «المسّيا» الشامل ورسالته المركزية: إقامة مملكة الله على الأرض بأسرها. وهذا هو معنى عيد العنصرة الذي تُتلى فيه الرسالةُ بكل اللغات: «فَدهَش كلُّ المؤمنين من أهل الختان.. من أن موهبة الروح القدس قد أُفيضت على الأمم أيضاً» (أعمال الرسل ١٠ - ٤٥).

وذلك يسمح بتجاوز جميع الالتباسات لدى بولس حول دور «الناموس» الذي لعب، برأيه، دوراً تربوياً حتى مجيء المسيح ليحل محله التبرير بالإيمان.

وهذا الخلط ناجمٌ عن الاتصال الذي يحاول بولس أن يُقيمه بين العهد القديم والعهد الجديد. والعبارة التي يستخدمها هي: «لأن غاية الناموس هي المسيح» (رسالة إلى أهل رومية ١٠ - ٤) وهي عبارةٌ ملتبسةٌ لأن الكلمة اليونانية «تيلوس» أي غاية، يمكن أن تعني أن الناموس «انتهى» أو «تمّ».

المطلوبُ، والحال هذه، هو الوضوح، كما أشار «باننبرج»: «لقد رُفض يسوع باسم الناموس باعتباره مجدِّفاً. فهل كان يسوع مجدّفاً؟ أم أن الناموس (اليهودية كدين) قد أُلغيَ؟».

المقصودُ، بالنسبة إلى يسوع، شيءٌ آخر غير ملك اسرائيل. المقصودُ مملكة الله. (لوقا ٩ - ١١). ،هو يلحّ على ذلك ويُري أنه يَعمل أعمال أبيه، جاعلاً الإله غير المنظور منظوراً.

ويأبى أن يُعتَبر «ملك اليهود» وعندما سأله بيلاطس: «أأنتَ ملك اليهود؟ فأجابه: أنت قلتَ، قال بيلاطس لرؤساء الكهنة وللجمع: إني لاأجد على هذا الرجل جرماً» (لوقا ٢٣ - ٣ - ٤).

من الواضح إذن أن جواب يسوع لايعني أنه يقبل هذا اللقب، وإلا فإن بيلاطس لم يكن ليبرّئه: ذلك أن إعلانَ نفسه ملكاً لليهود هو عصيانٌ للإمبراطور الروماني، وهو عمل يستوجب الموت.

وذلك ماتؤكّده رواية يوحنا (يوحنا ١٨ - ٣٣ - ٣٨) فعندما سأله بيلاطس: أنت ملكُ اليهود؟ أجاب يسوع: أَمن عندكَ تقول هذا، أم آخرون قالوه لك عني؟ ويوضّح: «إن مملكتي ليست من هذا العالم».

ويُعيد بيلاطس الكرّة: «أنتَ إذن ملكٌ!» «أجاب يسوع أنتَ قلتَ إني ملكٌ. لقد وُلدتُ وجئتُ إلى العالم لأجل هذا لأجل أن أشهد للحق» قال بيلاطس هذا وخرج إلى اليهود وقال لهم: «أنا لاأجدُ عليه علّةً».

إن رسالة يسوع مضيئةٌ: فهو، بأقواله وأفعاله وحياته وموته، يجعل مشيئة أبيه منظورةً: فمن وراء كل قانون خاصٍ تاريخي، من عمل الناس، يكشف عن الحياة الإلهية الأبدية الشاملة التي لاعلاقة لها بإعادة مملكة هذا الشعب الخاص أو ذاك الذي يزهو بتحيّز الله له.

لقد اندثرت مع يسوع الأسطورة القاتلة، أسطورةُ «الشعب المختار» وهي تبريرٌ ايديولوجي لكل سيطرةٍ سياسية أو دينية.

كل ذلك يُظهر أن موت يسوع ناجمٌ عن حياته وأقواله وأفعاله: إن خَرقه المستمرّ للتوراة يستحقّ، في نظر الكهنة اليهود، الموتَ مراراً. «إن الإله الذي يكشف لنا عنه يسوع - كما يقول اللاهوتي الإسباني «غونزالير فوس» - ليس إله العهد القديم».

أما الرومان فعدّوه مشوّشاً للجماعة اليهودية، في حين كان تعاون

رؤساء الكهنة مع المحتل ضرورياً لتفادي الحوادث. وأخيراً فهو يتحدّى بصراحةِ الايديولوجيّةَ الأساسية في الامبراطورية: الامبراطور هو الله، ولا شيء أشدّ تخريباً من القول: ردّوا مالقيصر لقيصر، ومالله لله» (متى ٢٢ - ٢١). ذلك أن قيصر هو الله ومعارضتُه بالله تشكيكٌ بالأساس اللاهوتي لسلطته.

إن سلوك يسوع الإلهي يقوده إذن إلى موتٍ مؤكّد لأنه يواجه سلطة اليهود والرومان الدينية والسياسية: «الناموس» بالنسبة إلى اليهود، و«السلام الروماني» بالنسبة إلى الرومان. ولم يخطئ تلاميذه في فهم ذلك: فهم لم ينتظروا قيامته ليعرفوا فيه «ابنَ الإنسان» و«ابن الله»، والمحرّر الأعظم بالمحبة، والطريق والحقّ والحياة» (يوحنا ١٤ - ٦) «والنبع الذي يتفجّر حياةً أبديةً» (يوحنا ٤ - ١٤). «وإن عندك كلام الحياة الأبدية» (يوحنا ٦ - ٦٨).

٤ ـ هل هناك اتّصال بين العهد القديم والعهد الجديد؟

هل يسوع وارث داود؟

مسألةُ الاتصال بين العهد القديم والعهد الجديد مسألةٌ رئيسيةٌ. ومع أن بولس حريصٌ على أن يجعل من يسوع، خلافاً للسنّة التقليدية اليهودية، الفصل النهائي في العهد القديم، وإتماماً للمواعيد التي وُعدت بها إسرائيل، فإن من اليسير إظهار أن الانجيليين قد قرؤوا العهد القديم قراءةً انتقائية.

لقد حفظوا منه بعض الصور الكبيرة، لكنهم حوّلوها تحويلاً عميقاً. والمثال الأكثر نموذجية هو مثال الخَلق. فالانجيليون لايسمون الله ابداً: الخالق. ويسمّيه يسوع دائماً «الآب»، الذي يُعطي الحياة، لا الخالق كما يقدّمه العهد القديم، أي كما تفعل العلومُ الكونية في جميع الديانات البدائية: إلهٌ كلّي القدرة، خارج الإنسان، وهو يصنعه صنعاً بكل مافيه. والصورةُ المفضّلةُ في العهد القديم لاستحضاره هي صورة الفاخوري والصلصال الذي يشكّله. «كالطين بيد الفخّاري يشكّله كيفما شاء، كذلك البشر بين يدي خالقهم» وكذلك الأمر في أرميا (١٨ ـ ٦) وفي النبي أشعيا (٨ ـ ٦٤ ـ ١٦ ـ ٢٩ و ٩ ـ ٦٥) الذي يشدّد على خارجّية ابريق الفخار. «يقول الصلصال لمن صنعه: ماذا تفعل».

مثل هذا التشبيه لايظهر في أي مكان من الانجيل، إلا عند بولس (رسالة إلى أهل رومية ٩ ـ ٢٠) الذي يردّد أشعيا بالضبط.

في الأناجيل، الآبُ الذي يهبُ الحياة هو الآب للجميع، دون تمييزٍ بين

المختارين والمُبعدين، بين الأطهار والنجسين.

واقتداءً بيسوع، صرّح بطرسُ وهو يدخل إلى منزل قائد المئة كورنيليوس: «أنتم تعلمون أنه محظورٌ على اليهودي أن يُخالط أجنبياً أو يدنو إليه. أما أنا فقد أراني اللهُ أن لاأقول عن أحدٍ إنه نجس أو دنس» (أعمال الرسل ١٠ ـ ٢٨) ويضيف: «في الحقيقة قد علمتُ أن الله لايُحابي الوجوه، بل إن من اتّقاه في كل أمة، وعملَ البرّ، يكون مقبولاً عنده» (أعمال الرسل ١٠ ـ ٣٤ ـ ٣٥).

وهكذا قُضي على امتيازات «الشعب المختار» الذي يعطيه اللهُ النصرَ على كل شعبٍ لايتبعه، ويأمره بإبادته.

وهكذا قُضي على جميع محرّمات الناموس التزّهيّة والتي لم يفتأ يسوع ينتهكها: السبتُ (وهو انتهاك يستحق وحده الموت)، احترام المعبد الذي أكّد يسوع أنه يستطيع تدميره وبناءه من جديد في ثلاثة أيام. (مرقس ١٤ ـ ٥٨؛ حتى ٢٦ ـ ٦١؛ يوحنا ٢٠ ـ ١٩).

لأن مذبح الربّ الوحيد هو قلب الإنسان، وليس هذا الجبل أو ذاك من الجبال المعروفة بأنها مقدّسة سواء أكان أورشليم أم جارزيم. وعندما قالت السامريةُ ليسوع: «آباؤنا عبدوا في هذا الجبل، وتقولون أنتم (اليهود) إن الموضع الذي تجبُ فيه العبادةُ هو في أورشليم» قال لها يسوع: صدّقيني أيتها المرأة، إنها تأتي الساعةُ التي تعبدون فيها الآب» (يوحنا ٤ ـ ٢٠ ـ ٢١).

جميع العبادات القديمة كانت وثنيّةً. ويسوع هو «غروبُ الآلهة الحقيقي». ونحن لانستطيع أن نكتشف الآب الحقيقي، لا عند الفلاسفة اليونان، ولافي العهد القديم: «من رآني فقد رأى الآب» (يوحنا ١٤ ـ ٩). «أنا والآب واحد» (يوحنا ١٠ ـ ٣٠). «لايأتي أحدٌ إلى الآب إلا بي» (يوحنا ١٤ ـ ٦). «سيُخرجونكم من المجامع، وسيقتلونكم... وسيفعلون

هكذا لأنهم لم يعرفوا أبي وماعرفوني.» (يوحنا ١٦ - ٢ - ٣). الأمر كذلك بالنسبة إلى اليهود واليونان والرومان.

إن موت يسوع ناجمٌ عن حياته (بالنسبة إلى الكهنة اليهود لأنه خرق الناموس، وبالنسبة إلى الرومان لأنه أحدث اضطراباً وتعدّى على السلام الروماني)، لا عن قرار مسبقٍ وخارجيٍّ قرّره الله ويرمجه سلفاً. فما فائدة هذه الحياة إذن والدروس التي قدّمها؟

بولس هو الذي علّم هذا السيناريو الذي استبعدت منه حياةُ يسوع: سيكون لموته معنىً كَتكفيرٍ عن الخطيئة الأصلية وعن خطايانا وكفداء.

إن ذلك تراجع نحو إله القوة الذي يُنجز مقاصده إذ يُرسل إلى اسرائيل مسيح القوة.

لم يُرد يسوع قط هذه القوّة. مثلما أنه لم يذهب قط إلى أنه ابن داود. لقد رفض يسوع سلفاً هذا التأويل: «كيف يقول الكتبةُ إن المسيح هو ابن داود؟ (مرقس ١٢ - ٣٥ - ٣٧؛ متى ٢٢ - ٤٢ - ٤٥؛ لوقا ٢٠ - ٤١ - ٤٤).

بيّنا في «هل نحن بحاجة إلى الله؟» ونحن نذكّر بسيرة داود المثبتة في «صموئيل الأول، و«صموئيل الثاني»، كم كان متناقضاً الزعم بأننا نعثر في يسوع على «السمات الأساسية» لرئيس المرتزقة الدموي ذاك.

في محاولة لتبرير فكرة بولس الحريص على إدراج يسوع في التاريخ اليهودي والذي يقول عن مسيحه إنه «مولود بحسب الجسد من ذرية داود، اضطرّ متى (ذ - ١ - ١٦) ولوقا (٣ - ٢٣ - ٣٨) إلى معالجات غريبة: لقد عدّ أحدُهما (لوقا) اثنين وأربعين جيلاً من داود إلى يسوع، وعدّ الآخر ستاً وعشرين جيلاً من أسماء اعتباطية جداً بحيث أن اثنين فقط (شالاتئيل واليائيم) يوجدان في اللائحتين، كلّ ذلك للوصول إلى

يوسف، الأب بالتبنّي ليسوع، لا «بحسب الجسد»، بحسب «العرق» كما سيقول بولس وهو يعتدُّ بانتسابه اليهودي.

أما يسوع فهو لاينتسب أبداً إلى هذه النبالة الشعارية الغربية التي تضعه في ذريّة داود الملكية.

وفي حين يُلزم بولس نفسه بمهمة أساسية وهي أن يجعل من يسوع «مسّيا اسرائيل»، يرفض يسوع (المسيح) دائماً هذا اللقب المرتبط بانتظام اليهود السياسي. ويشارك بولس التلاميذَ في إحساسهم وهم يعبّرون باستمرار عن خيبة أملهم: «متى تردّ الملكَ إلى اسرائيل؟». (أعمال الرسل ١ - ٦؛ مرقس ٩ - ١٢؛ لوقا ١٩ - ١٢).

هل يسوع هو موسى الجديد، وداود الجديد؟ أم أن الناموس قد عُرّيَ من كل قيمةٍ؟ هل ألغى يسوع الناموس أو أتمّه؟

وبعبارات أخرى: هل المحبةُ ضد شريعة المِثل أو «إتمامٌ لها»؟

إن تملّص بولس من هذا السؤال الأساسي مثيرٌ للقلق:

«أفيُبطل عدمُ وفائهم وفاءَ الله؟ كلا! وحاشا». (رسالة إلى أهل رومية ٣ - ٣).

على الجواب عن هذا السؤال يتوقّف معنى حياة يسوع وموته: هل هي مُبرمجةٌ من الله مع جميع مفردات العهد القديم وروحه: الخادم المتألم، الفدية، الخلاص، التكفير، من «مسّيا» (المسيح) سُلِّم بسبب خطايانا وقام من الأموات «لتبريرنا» (رسالة إلى أهل رومية ٤ - ٢٥). المسيح الذي يكفّر عن خطيئة آدم، أم أن هناك إعلاناً عَبر أُفعال يسوع وأقواله وحياته عن صورةٍ جديدةٍ جذرياً للإنسان والجماعة؟ إن ترجمة اللاهوت اليهودي إلى اللغة اليونانية، التي قام بها بولس لاتحل المشكلة. يقول شويتزر، وجميع النصوص تُثبت ما يقوله: «المسيحيةُ، بالنسبة إلى بولس، ليست

ديناً جديداً، وإنما هي بساطة الدين اليهودي الحقيقي المتوافق مع العصر ومع الكتابات المقدّسة في آن معاً».

إن رواية قيامة يسوع والأموات تجسّد هذه الصلات بين العهد القديم والعهد الجديد.

والانجيليون يجمّعون تقاليد العهد القديم بعضها قرب بعض، ويستمدّون منها حتى صورة القيامة باللغة الثقافية اليهودية التي كانت حتى الآن لغتهم، والأمل الجديد جذرياً للعودة إلى الحياة الصحيحة، الأبدية، التي حمل يسوع إعلانها.

وهم يستحضرون صورة قيامة يسوع على النمط العبري: نمط رؤيا حزقيال الشهيرة (٢\٣٧ ـ ١٢) «هاأنذا أفتح قبوركم» «وتقاربت العظامُ.. وبُسط الجلدُ عليها» (٣٨ ـ ٧)؛ ورؤيا هوشع اليهودية (٦ ـ ٢) الذي حدّد للقيامة مدة ثلاثة أيام؛ ورؤيا أشعيا (٢٦ ـ ١٩) حيث تقوم الجثثُ. ورؤيا دانيال في اليهودية المتأخّرة: «كثيرون من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار للازدراء الأبدي» (١٢ ـ ٢). ومن هنا الصور الساذجة للقبر الفارغ وللفائف، أو لجسد يسوع الذي اكتسى جسده القديم بجراحاته وحاجاته الغذائية (السمك المشويّ).

وفي الوقت نفسه، تلك الرؤيا العظيمة السموّ، رؤيا القيامة، رؤيا الحياة الجديدة التي لانهاية لها. تلك التي لاحاجة بها إلى المرور بالقبر. لأن حياة يسوع نفسها هي القيامة. «أنا القيامة والحياة، مَن آمن بي، وإن مات، فسوف يحيا». (يوحنا ١١ ـ ٢٥).

وسوف يحيا الحياة التامة: الحياة التي تُبرزها حياة يسوع كل يوم وفي كل الأزمنة والتي لاينالها الموتُ.

قد يُقال إن فضل بولس هو أنه حرّرنا من الناموس وبخاصة بالشكل الذي تجمّد فيه مع الصدّوقيين والفريسّيين والكتبة في زمانه. لا، لأن تصوّره «للنعمة» التي حلّت محل الناموس، تتضمّن خارجيّة الله نفسها: «لأن الله هو العامل فيكم أن تريدوا وأن تعملوا» (رسالة بولس إلى أهل فيلبي ٢ - ١٣).

«لأنكم بالنعمة مخلّصون بالإيمان، وذلك ليس منكم، هو عطيّة الله». (رسالة بولس إلى أهل أفسس ٢ - ٨). لقد بيّنا في «هل نحن بحاجة إلى الله» كيف أن هذه «المجانيّة» من الله لاتّستبعد بتاتاً الجهدَ الإنساني، دون أن نقع من أجل ذلك، في مبالغاتِ بيلاجيوس حول «الاعتداد بالاكتفاء» الإنساني الذي يستبعد كلَّ تعالٍ إلهي.

الأمر، مع يسوع، على نقيض اليهودية المُصلَحة التي تُميّز عمل بولس، هو تحوّل جذري في تصور الله والإنسان والجماعة والعالم. «ليس من أحدٍ يخيط رقعةً بخيطٍ من نسيج جديد في ثوب عتيق.... ومامن أحد يجعل خمراً جديدة في زقاقٍ عتيقة.» (مرقس ٢ - ٢١ - ٢٢).

لابدّ من الاختيار بين العهد القديم والعهد الجديد، ولأي إله يسوع هو الابن؟

من المؤكد أنه ليس ابناً «ليهوه» ربّ الجيوش والمذابح، وتقسيم العالم إلى طاهر ونجس، إلى «مختار» «ومُستبعد»، إله بولسِ الغيور المنتقم: «إذ هو عادل عند الله أن الذين يضايقونكم يجازيهم ضيقاً» (رسالة بولس الثانية إلى أهل تسالونيكي ١ - ٦).

لقد أعاد بولس تهويد جماعة يسوع الأولى، يسوع الذي يقول (في انجيل مرقس ١٣ - ١٠): «ولابدّ، من قبلُ، أن يُكرز بالانجيل في جميع الأمم». فما أبعدنا هنا عن قول بولس (في رسالته إلى أهل رومية ١ - ١٧) لليهودي أولاً ثم لليوناني».

أخطرُ مافي إعادة الاتصال بين العهد القديم والعهد الجديد ـ بعد التحوّل الجذري الذي أعلنه يسوع ـ أن هذا الاتصال صلُح أساساً للاهوت السيطرة.

إن السياسة المستمدة من الكتاب المقدّس، «لبوسوييه»، مبنيّةٌ على أسطورة «الشعب المختار»، يقول: «الإله الحق هو إله اسرائيل.. المالكُ في السماوات والذي تُناط به جميع الامبراطوريات».

هذا هو، في الواقع، الموضوع الدائم في العهد القديم: التوراة (الأسفار الخمسة الأولى التي يسمّيها المسيحيون: أسفار موسى الخمسة) وأسفار أشعيا والقضاة وصموئيل الأول والثاني والملوك، تروي لنا تاريخ الإبادات الجماعية التي قامت بها الأسباط.

في سفر التثنية الذي يُنسب إلى موسى يُوصَفُ لنا غزوُ الكنعانيين: «أباد الربُّ الزمزميّين من قدّام العموريين فطردوهم وسكنوا مكانهم، كما فعل لبني عيسو.... الذي أتلف الحوريين من قدّامهم فطردوهم وسكنوا مكانهم إلى هذا اليوم، والعوّيون الساكنون في القرى إلى غزّة» (تثنية ٢؛ ٢١ ـ ٢٣).

مباشرةُ الإبادة تسمّى في التوراة: «التحريم»: «فدفع الربُّ إلهنا إلى أيدينا عوجَ وجميع قومه... فحرّمناها.. الرجال والنساء والأطفال...» (تثنية ٣؛ ٣ ـ ٦).

ويشكر موسى هذا الرب الذي هو أقوى من جميع الآلهة: «ياسيّدُ الربُّ، أنت قد ابتدأتَ تُري عبدك عظمتك ويدك الشديدة. فإنه أيٌّ إله في السماء وعلى الأرض يعمل كأعمالك وكجبروتكَ»، (تثنية ٣ ـ ٢٤).

ويتابع موسى: «والآن يا اسرائيل اسمع الفرائض والأحكام التي أنا أعلّمكم لتعملوها.. أعينُكم قد أبصرت مافعله الربُّ ببعل فغور. إن كل

من ذهب وراء بعل فغور أباده الربُّ إلهكم....» (تثنية ٤؛ ١ - ٣).

وبعدان أعلن في الوصايا العشر: «لاتقتل» (تثنية ٥ - ١٧) مالبث أن حدّد دور اسرائيل تجاه الأمم: اسمع يا اسرائيل، أنت اليوم عابر الأردن لكي تدخل وتمتلك شعوباً أكبر وأعظم فيك... إن الرب إلهك هو العابر أمامك ناراً آكلةً، هو يبيدهم فيذلّهم أمامك فتطردهم وتهلكهم سريعاً». (تثنية ٩ - ١٤).

ويتابع خليفة موسى يشوع سياسة التقتيل هذه بنفس الحميّة الدينيّة. إن كتاب «يشوع هو، قبل غيره، كتاب المذابح التي بدأت في أريحا، فمنذ عبور الأردن: «حرّموا كلَّ مافي المدينة من رجلٍ وامرأة، من طفل وشيخ... بحدّ السيف» (يشوع ٦ - ٢١). ولم يستثن سوى الزانية «راحاب» التي قادت الجاسوسين (يشوع ٦ - ٢٢). ثم جاء دورُ «عاي»: «فقال الرب ليشوع..تفعل بعاي وملكها كما فعلت بأريحا وملكها» (يشوع ٨؛ ١ - ٢). وينفّذ يشوعُ الأمر حرفياً: «وضربوهم حتى لم يَبقَ منهم شاردٌ ولا منفلتٌ» (يشوع ٨ - ٢٢). «وأحرق يشوع عاي وجعلها تلاًّ أبدياً خراباً إلى هذا اليوم» (يشوع ٨ - ٢٨). وإنه لشيءٌ مُملٌّ أن نعدّد هذه المذابح، ويكفي أن نقرأ بقيّة الكتاب: إبادة شعب «مَقيدة» (يوشع ١٠ - ٢٠) ومدينة «بلخيش» حيث «حرّم يشوع كلَّ نفسٍ فيها» (١٠ - ٣٤). و«حبرون» «فلم يُبق فيها شارداً حسب كلّ مافعل بعجلون» (١٠ - ٣٧). و«دبير»، (لم يُبق فيه شارداً كما فعل بحبرون... بل حرّم كلَّ نسمةٍ، (١٠ - ٣٩) «ثم ضربَ كلّ أرض الجبل والجنوب... ولم يُبق فيها شارداً وحرم كلَّ نسمة» (ذ. - ٣٩ - ٤٠). ولم يُبقِ شارداً من الكنعانيين والأموريين والحثيّين والغرزيين واليبزسيين. وتستمرّ لائحة التقتيل الذي اقترفته الأسباط تحت إمرة يشوع: في حاصور (١١ - ١٢) وفي الجبل كله: «كما أمر الربُّ موسى عبده، كذلك أمر موسى يشوع» (١١ - ١٥).

وبقي عليه إبادة أهل الجنوب، الفلسطينيين حتى غزة وحتى لبنان. ونال كلُّ سبطٍ من الأسباط نصيبه من الأرض والمذبحة والغنيمة، ماعدا سبط لاوي الذي كُرّس للعبادة. واستطاع «يشوع» حينئذ أن ينجز وصيته، فذكّر بمذابحه: «وأهلكتُهم من أمامكم» (٢٤ - ٩) وبقوانين التمييز العرقي حول تحريم الزواج من الآخرين (٢٣ - ١٢) لكي «لايعود الرب إلهكم يطرد أولئك الشعوب من أمامكم» (٢٣ - ١٣).

«متى أتى بك الربُّ إلهك إلى الأرض التي أنتَ داخلٌ إليها لتمتلكها وطرد شعوباً كثيرة من أمامك: الحثيين والجرجاتيين والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحوريّين واليبوسيين، سبعَ شعوبٍ أكثر وأعظم منك، ودفعهم الربُّ إلهكَ أمامك وضربتهم. فإنك تحرّمهم. لاتقطع لهم عهداً، ولاتشفق عليهم، ولاتصاهرهم. بنتَكَ لاتُعطِ لابنه، وبنتَه لاتأخذ لابنك». (تثنية ٧ - ٢ - ٤).

واستناداً إلى هذا التشريع العرقي في الزواج، وهو تشريعٌ تكرّر مثله في قوانين «نورمبرغ» الهتلرية. تذرّع «جوليوس ستريشر» مؤلّف هذه القوانين، بسابقة موسى التي أكدّها بعد الرجوع من المنفى «عزرا» (٩ - ١٠)، ونحميا (١٠ - ٣١) فصرّح في محاكمة مجرمي الحرب، في «نورمبرغ»، في ٢٦ نيسان ١٩٤٦: «لقد كتبتُ أنه يجب أن يُمنَع في المستقبل أيُّ اختلاط بين الدم الألماني والدم اليهودي. كتبتُ مقالاتٍ في هذا المعنى، وكررّتُ دائماً أننا يجب أن نتخّذ العرقَ اليهودي أو الشعب اليهودي مثالاً لنا. وكرّرتُ دائماً، في مقالاتي، أن اليهود يجب أن يُعتبروا مثالاً للعروق الأخرى، لأنهم سنّوا لأنفسهم قانوناً عرقّياً، هو شريعة موسى الذي يقول: «إذا ذهبتم إلى بلدٍ أجنبي فلا ينبغي أن تتزوجوا نساءً أجنبيات». وهذا، أيها السادة، ذو أهميّة رئيسيّةٍ لتحكموا على قوانين نورمبرغ. إن تلك القوانين اليهودية هي التي اتُّخذت مثالاً. وعندما لاحظ المشرّع اليهودي

«عزرا»، بعد قرون، أنه بالرغم من ذلك، تزوّج كثيرٌ من اليهود نساءً غير يهوديات، فُسخ هذا الزواجُ. وكان هذا هو أصل العرقيّة اليهودية التي استمرّت قروناً، بفضل القوانين العرقيّة، بينما بادت جميعُ العروق الأخرى وجميع الحضارات الأخرى.

في سفر «يشوع» صفةٌ جديرةٌ بالملاحظة، وهي أنه متناقضٌ مع مكتشفات علم الآثار. وإليك مثالين من الطابع الأسطوري لهذا التاريخ المزعوم. فعندما نشر المختصُ بالتوراة، الألماني «سيلين»، في ١٩١٣ تقريره عن حفريات أريحا، ذكر أنه قد وُجدت فعلاً أسوارٌ منهارة، ورأى فيها على الفور الأسوار التي تهدّمت على صوت أبواق يشوع (٢ - ١٢). وبالفعل أثبتت التعيينات التاريخية، فيما بعد، كما يذكر الأب «رينو»، «أن الاسرائيليين، عندما بلغوا آخر القرن الثالث عشر قبل المسيح، لم يستطيعوا أن يستولوا على أريحا، لأن أريحا كانت حينئذٍ مهجورةً»، وكذلك الأمر بالنسبة إلى استيلاء يشوع على «عاي» (يشوع ٨ - ١ - ٢٩) فقد شدّد الأب «ديغو» على أن هذه القصة هي «بين جميع قصص الفتح أكثرها تفصيلاً: إذ ليس فيها أيُّ عنصرٍ عجائبي، وهي تبدو أكثرها مشاكلةً للواقع. ومن المؤسف أن عالم الآثار يكذّبها.. ففي اللحظة التي وصل إليها الإسرائيليون لم يكن هناك مدينةٌ هي «عاي». كان هناك خرائبُ قديمة عمرُها ألفٌ ومئتا سنة.»

إن جدول أعمال معلّمي إبادة الأجناس لايقف هنا. لا مع «القضاة» ولا مع «الملوك». ففي سفر صموئيل الأول (١٥ - ٢ - ٣): «هكذا يقول ربُّ الجنود... اذهب واضرب عماليقَ باسرائيل.. ولاتَعفُ عنهم... بل اقتل رجلاً وامرأةً طفلاً ورضيعاً...» ولأن شاول لم يُنفّذ أوامر «الرب» فهو يُعاقبه: «ندمتُ على أني قد جعلتُ شاول ملكاً، لأنه رجع من ورائي ولم يُقم كلامي» (صموئيل الأول ١٥ - ١٠). وحينئذٍ

يبحث «الرب» عن منفّذ أكثر طاعة وأشد قسوةً. فيرسل «صموئيل» ليأتي بالملك الذي اختاره (صموئيل ١٦ - ١) وهو داود الذي يقول عنه كتابُ التعليم الديني سنة ١٩٩٢ «كان داود، قبل غيره، الملكَ بحسب قلب الله»، واستطاع بعضُهم أن يجد في «يسوع المسيح»، «مسّيا» اسرائيل، سماته الأساسية.

هذه المطابقةُ مُسخطةٌ ولاسيّما أن سيرةَ داود بحسب التوراة، (ليس هناك على كل حال أي أثر تاريخي لداود غير ماقالته التوراةُ عنه)، من صموئيل الأول ١٦ إلى صموئيل الثاني ٢٤، تجعل منه شخصيةً مُقلقة.

فداود حاملُ سلاح الملك شاول (صموئيل الأول ١٦ - ٢١). قد نحّاه شاول الذي حسده على انتصاراته على الفلسطينيين (١٨ - ٨) فيهرب إلى الجبال ويشكّل عصابةً مسلحةً من «المدنيين والمستائين» (٢٠ - ٢)، ثم ينحاز، كما يفعل قادةُ المرتزقة، إلى معسكر أعداء شاول وإسرائيل من الفلسطينيين، ويجعل نفسه في خدمة ملكهم «أخيش» (٢٩) وينظّم غاراتٍ لنهب الضواحي: «وضرب داود الأرض ولم يَستبقِ رجلاً ولا امرأةً، وأخذ غنماً وبقراً وحميراً وجمالاً وثياباً» (٢٧ - ٩). ويجنّده «أخيش» معه لمحاربة اسرائيل (٢٨ - ١) ويوافق داود (٢٩ - ٨). لكن رؤساء الفلسطينيين طلبوا من ملكهم الانفصال عن داود.

بعد انتحار شاول، انتُخب داود ملكاً. وأعلن ابنُ شاول الوحيد «ايشبوشَت» نفسه ملكاً أيضاً. وبعد معركة «حقل الصخور» التي غُلب فيها رجالُ اسرائيل أمام عبيد داود (المرتزقة) (صموئيل الثاني ٢ - ١٧). كانت الحرب طويلة بين بيت شاول وبيت داود (٣ - ١). وقَتل اثنان من رؤساء العصابة ابنَ شاول وأتيا برأسه إلى داود (٤ - ٨). فقطع داود أيدي

الرسولين وارجلهما وعلّق الرَجُلَيْن (٤ ـ ١٢) وبعد مقتل ابن شاول أصبح داود ملك اسرائيل ويهوذا (٥ ـ ٤) واستقر في أورشليم على الحدّ بين مملكتين. وأصبحت أورشليم مدينة داود. (٥ ـ ٨ ـ ٩).

انتصر داود، سيّد الحرب، في معارك عديدة «وكان يتزايد متعظّماً والربُّ إلهُ الجنود معه» (٥ ـ ١٠).

بقي عليه أن يُؤمّن وارثاً للعرش، فتوافر له ذلك إذ أخذ «بشِشبع» زوجة أوريّا الحثّي، أحد أكثر قادته ورعاً وإخلاصاً. و«حبلت المرأةُ» (١١ ـ ٥)، وتخلص داود من زوجها بأن أرسله يموت في الحرب، وكتب إلى يوآب، أحد رجاله: «اجعلوا أوريّا في وجه الحرب الشديدة، وارجعوا من ورائه، فيُضرب ويموت». «١١ ـ ١٥». وهكذا وُلد سليمان.

هذا هو الجدُّ الأول الذي كان بولس أول من نسبه إلى يسوع.

وهذه التلفيقية القاتلة قد ألقت ثقلها على تاريخ المسيحية حتى أيامنا هذه.

يذكر الأب «سيغوندو» أن داود، في التفسير الكلاسيكي هو إحدى الصور المسبقة الأكثر كلاسيكية ليسوع في العهد القديم.

هذا التفسير الكلاسيكي هو، قبل كل شيء، تفسير الانجيل الأول الذي تشكّل من تعليم بولس. فالبشارة، بالنسبة إلى بولس، هي إنجاز مواعيد الله التي وعد بها اسرائيل: «ونحن نبشّركم أن الوعد الذي صار لآبائنا قد حقّقه لنا، نحن أولادهم، إذ أقام يسوع، على ماهو مكتوبٌ في المزمور الثاني» (أعمال الرسل ١٣ ـ ٣٢ ـ ٣٣).

ويوضّح بولس: «إن إله هذ الشعب، اسرائيل، قد اختار آباءنا... وأقام لهم داود ملكاً» وشهد هذه الشهادة بداود: «وجدتُ داود، على حسب قلبي، وهو سيعمل بمشيئتي كلها» (أعمال الرسل ١٣ ـ ١٧ ـ ٣٢)

إن سفري صموئيل وسفر الملوك الأول أَرتنا ما تلك المشيئة وكيف تمّت.

سوف تُلقي هذه القرابةُ السلفّية ثقلها على كل تاريخ الكنيسة منذ بولس. ويستند بولس في أعمال الرسل (١٣ - ٣٤)،من أجل يسوع، إلى نبوءه أشعيا (٥٥ - ٣) «إني أمنحكم مواعيدي لداود الصادقة» وسيوضح «لوقا» بعده: «وسيعطيه الربُّ الإله عرش داود أبيه» (لوقا ١ - ٣٢).

هذا التقليد القديم يقوم على اختيار حاسم: اختيار لاهوت السيطرة. وهو لايميّز حياة داود وحدها كما روتها لنا التوراة وأيضاً بعضُ المزامير التي تُنسب إليه. وجديرٌ بالذكر أن تعظيم قوة «المسّيا» يَرجع إلى المزامير المنسوبة إلى الملك (المسياني) داود، ولاسيما المزمور ١١٠ - نشيد القوّة والتسلط (١١٠ - ٢) بأوضح معنى: «أضعُ أعداءك موطئاً لقدميك... ملأ جثثاً أرضاً واسعة... سحق رؤوسها» إن هذه القصيدة الملحمية التي كتبها صموئيل تُظهر أن الأمر ليس أمرَ استعارات.

النصوص التي استشهدنا بها ليست سوى أمثلةٍ نزرة بين الكثير غيرها ممّا يزخر بها العهدُ القديم دون أن يكون ممكناً النظر إليها كاستعارات. إنها ماتزال تصلح اليوم لتبرير السياسات[1]. فكيف يجوز لها أن ترد بين «النصوص المقدّسة» للمسيحيين إلى جانب الأنبياء والأناجيل؟

كيف يمكن لهذا الإله الدموي والقبلي أن يكون مثيلاً للآب الذي يبتهل إليه يسوع، وكيف يمكن أن يُعتبَر منفّذوه الوحشيون، كداود مثلاً، روّاداً ليسوع؟ ومع ذلك فبرعاية بولس، مؤلّف أول انجيل، صيغ هذا الاتصال الذي لايُغتفر.

---

(١) إن تلك الغزوات والمذابح واغتصاب الأراضي من السكان الأصليين نموذج أصلي لجميع الابتزازات الاستعمارية باسم الله.

كان الشغلُ الشاغل لبولس هو إدراج يسوع في التاريخ اليهودي الذي لم يحمل إليه جديداً، وإنما حمل إليه خاتمةً بُشّر بها من قبل: المسيح هو حقاً المسّيا الملكي «في ذريّة داود».

هذه المماثلة بين يسوع و«مسّيا» اسرائيل يقود بالضرورة إلى لغةٍ مزدوجة (من بولس إلى أيامنا).

عندما يعلن بولس: «فليس بعدُ يهوديٌّ ولا يوناني، ليس عبدٌ ولا حرٌّ، ليس ذكرٌ وأنثى» (رسالة إلى أهل غلاطية ٣ ـ ٢٨؛ ورسالة إلى أهل رومية ١٠ ـ ١٢) إن هذه العبارة الرفيعة يناقضها تعليمه العملي.

إذا كانت القضية قضيّة تأكيده: «فليس بعد يهودي ولا يوناني»، فإليكَ تأكيده الأكثر جذرية عن أفضلية اليهودي: «فإني كنتُ أود لو أكون أنا نفسي محروماً من المسيح لأجل إخوتي ذوي قرباي حسب الجسد، فهم اسرائيليون لهم التبنّي والمجدُ والعهود والناموس والعبادةُ والمواعيد، ولهم أيضاً الآباء، ومنهم المسيح بحسب الجسد الذي هو فوق كل شيء، إله مباركٌ إلى الدهور! (رسالة إلى أهل رومية ٩ ـ ٣ ـ ٥).

لقد عُدنا إذن، في استمرار العهد القديم، مع يهودية بولس المُصلَحة هذه، عدنا إلى «يهوه»، إلى إله القوة. هذا الإله يستقبل «اليهوديَّ أولاً واليوناني بعد ذلك» (رسالة إلىأهل رومية ١ ـ ١٦) شريطة أن يقبل بالتصوّر اليهودي لله، وأن يقبل بإصلاح بولس الذي يجعل من يسوع خاتمة التاريخ، ليكوّن اسرائيل الحقيقية، بقيتها الحقيقية (رسالة إلى أهل رومية ١١ ـ ٥).

هل المقصود تحرير العبيد؟ «فليستمرّ كلٌّ واحد على الحالة التي دُعي فيها. أدُعيتَ وأنتَ عبدٌ؟ فلا يهمّكَ ذلك. حتى إن أمكنك أن تنال الحريّة، فاستفدْ بالحريّ من وضعك» (رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنتة

٢٠ ـ ٢٨). «أيها العبيد أطيعوا سادتكم البشر بخوفٍ ووجلٍ، وفي سلامة القلب، كطاعتكم للمسيح» (رسالة إلى أهل أفسس ٦ ـ ٥).

«ليخضع العبيد لسادتهم؛ وأن يكونوا في كل شيءٍ مُرضين... لكي يكونوا في كل شيءٍ فخراً لتعليم الله مخلّصنا.» (رسالة بولس إلى تيطس ٢ ـ ٩).

أما النساءُ فيُطلَبُ منهن الخضوعُ نفسه وعلى نحوٍ أكثر تكراراً: «لأنه ليس الرجلُ من المرأة، بل المرأةُ من الرجل، وفي الواقع لم يُخلق الرجلُ لأجل المرأة، بل المرأة لأجل الرجل». (رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كرونتة ١١ ـ ٨ ـ ٩)؟

ومن هذا التفاوت اللاهوتي تنتج نتيجةٌ عمليةٌ: «أيها النساء اخضعنَ لرجالكنّ» (رسالة القديس بولس إلى أهل أفسس ٥ ـ ٢٢ وإلى الكوليسيين ٣ ـ ١٨). «إني لاأبيح للمرأة أن تُعلم ولا أن تتسلّط على الرجل، بل عليها أن تلتزم الصمت» (رسالة القديس بولس الأولى إلى تيموثاوس ٢ ـ ١٢). «في خضوع كامل» (٢ ـ ١١). «فلتصمت النساءُ في الجماعات» «الرسالة الأولى إلى أهل كورنتة ١٤ ـ ٣٤ . والأولى إلى تيموثاوس ٢ ـ ١٢). «فإن لم تتغطَّ فليُقصَّ شعرُها» (الأولى إلى أهل كورنتة ١١ ـ ٦). كتب بولس على نحو رائع: هو القائم في صورة الله... وضعَ نفسه (رسالة إلى أهل فيليبي ٢ ـ ٦ ـ ٨) لكنه بشر بمجيئه الثاني وكأنه مجيء داود جديدٍ منتصر: «أنه لابدّ أن يملك إلى أن يضع جميعَ أعدائه تحت قدميه» (رسالة إلى أهل كورنتة ١٥ ـ ٢٥). وهو يرجع هنا إلى مزمور داود (١١٠) الذي يعظم القوّة الحربية التي لاهوادة فيها: «الربُّ يحطم في يوم رجزه ملوكاً.. ملأ جثثاً أرضاً واسعة، سحق رؤوسها» (المزامير ١١٠ ـ ٥ ـ ٦).

كيف يمكن التوفيق بين هذه الشراسة وبين نشيد المحبة البديع في

الرسالة الأولى إلى أهل كورنتة (١٣ - ١ - ٣).

إن المذابح وشريعةَ المِثْلِ، شريعة الثأر مبرّرةٌ سلفاً عند بولس كما هي مبرّرةٌ في العهد القديم. فهذا الإله «ينتقم» «الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكا ٢ - ١ -٨)، كما ينتقم في العهد القديم، ويُضيف في هذه الرسالة: «إنه من العدل عند الله أن يجازي بالضيق الذين يضايقونكم» (٢ - ١ - ٦). من الصعب أن نتعرّف في هذا الإله على إله «العظاتِ على الجبل»، إلا إذا رأينا في المحبة إتمامَ «شريعة المثل، وفي يسوع وارثاً لداود، سيّد الحرب.

ليس مدارُ الكلام هنا على التاريخ أو الماضي: لقد حدّد نصُّ بولس «لاهوت السيطرة» فردّده بكليته «كتاب التعليم الديني» لسنة ١٩٩٢ استناداً إلى بولس، وأوضح الكتاب: «الخاضعون للسلطة ينظرون إلى رؤسائهم باعتبارهم ممثّلي الله».

واكتفاءً منّا بأحدث مرحلة نقول: إن هذا المذهب الدائم طبقته حرفيّاً الأسقفياتُ. ففي ٢٤ كانون الأول ١٩٣٦، دعا الأساقفة الألمان، في رسالة رعوية، الكاثوليك إلى السير وراء الفوهرر، «إن زعيم الرايخ ومستشاره قد تبيّن في الوقت المناسب تهافت البلشفية.. ويرى الأساقفة الألمان من واجبهم أن يدعموا زعيم الرايخ في كفاحه، بجميع الوسائل التي بحوزتهم في المجال الديني».

صحيحٌ أن البابا «بي» الثاني عشر في رسالته البابوية يدين مذهب العرق والدم، ويُقِرّ بأن هتلر ينتهك المواثيق المبرمة، لكنه لايُندّد بالمعاهدة البابوية التي وقَّعها سلفُه البابا «بي» الحادي عشر في ١٩٣٣، حتى إن مؤتمراً أسقفيّاً ألمانياً جديداً، عُقِدَ في تشرين الأول في فولد، استذكر التضحية التي يؤديها الجيش النازي «من أجل قضيّة حرية الشعوب جميعاً».

وفي أسبانيا، في عهد فرانكو، رأى الكردينال رئيس الأساقفة في حرب فرانكو ضد الجمهورية: «صليبية حقيقية من أجل الديانة الكاثوليكية». (نداء ٢٣ تشرين الثاني ١٩٣٦).

وثمة رسالةٌ جماعيةٌ من جميع الأساقفة الأسبان لتولية فرانكو أمام عيون العالم كله. ويشرح رئيس أساقفة اسبانيا رسالة ٢٢ آب ١٩٣٧ بقوله: «الرسالةُ الجماعية.. التي تمثل رسميّاً كنيسة اسبانيا، خاطبت الكنيسة الجامعة».

وكذلك كان الأمرُ في فرنسا، بالنسبة إلى «بيتان»فمنذ ١٥ تشرين الثاني ١٩٤٠، أعلن رئيسُ أساقفة «الغول»، بحسب التقليد الخالص للبولسية السياسية: «هذا الزعيمُ، وهبه الله، للوطن»، وفي ٢٦ كانون الأول: «بيتان هو فرنسا، وفرنسا هي بيتان». وفي ١٥ كانون الثاني ١٩٤١، في المنطقة المحتلّة، وفي ٥ شباط ١٩٤١، في المنطقة الحرة - ماعدا رئيس أساقفة تولوز الأسقف ساليج - دعا الشعب الفرنسي إلى التعاون مع السلطة: «نحن نعلن إخلاصنا الكامل نحو السلطة القائمة لحكومة فرنسا ونطلب إلى المؤمنين أن يُحافظوا على هذه الروح»... «وأن يتعاونوا معها دون وجلٍ».

إن لاهوت السيطرة البولسي مايزال يُلهم اليوم الإعادة الملكية لسياسة روما ضد انفتاح الفاتيكان الثاني. وكتابُ التعليم الديني لسنة ١٩٢٢ يصلح أساساً نظرياً لهذه الممارسة العملية المحافظة. وهو يشكل طبعةً ثانية للتعليم الديني للقديس «بي» الخامس (الذي يجلّه الأسقف لينيغر)، وهو التعليم الذي انبثق عن مجمع «ترانت» (١٥٤٥ - ١٥٦٣) أثناء الإصلاح الديني المضاد. يقول كتاب التعليم الديني لسنة ١٩٩٢: «إن مجمع ترانت» يشكّل مثلاً... عملاً من الطراز الأول كمختصر للعقيدة المسيحيّة».

وبالروح نفسها، روح احترام النظام القائم، فإن إدانة روما للاهوت التحرّر من قبل الكاردينال «راتزنجر»، في ٢٣ تشرين الثاني ١٩٨٤، تَسبق بشهرين إعلان «سانتافي» (٧ شباط ١٩٨٥) حيث صرّح ايديولوجيو ريغان والمخابرات المركزية الأمريكية (الاقتراح ٣): إن سياسة الولايات المتحدة الخارجية يجب أن تُباشر مواجهة لاهوت التحرّر».

إن الحلف المقدس المعقود بين ريغان والفاتيكان في حزيران ١٩٨٢ والذي كشفت عنه في الولايات المتحدة مجلة تايم، والذي أكّده رونالد ريغان نفسه في مقابلة خصّ بها المجلة الكاثوليكية الإيطالية «بانوراما» في ١٢ آذار ١٩٩٢، يمتدّ من أمريكا اللاتينية إلى بولونيا. صرح ريغان: كان البابا ذا عونٍ كبير، حاسم لدعم حركة التضامن في بولونيا. وقد وجدنا، هو وأنا، القاسم المشترك بين الولايات المتحدة والفاتيكان بالنظر إلى وحدةُ مُثُلنا العليا.

والحق أن هذه السياسة الامبراطورية من قبل روما تعاني إخفاقات مدوّية في ساحات القتال الأكثر حساسية بالنسبة إلى «جان بول» الثاني: في بولونيا وفي إيطاليا. ففي بولونيا، لا الدولارات ولا المباركات جنّبت «ليشفاليا» انهيار السلطة السياسية لكنيسةٍ تطابقت، مع ذلك، خلال قرون، مع الأمة. وفي إيطاليا، لم تمنع التعليماتُ الصريحة من البابا التي تُلزم الأساقفة، في ١٩٨٧، بجعل الكاثوليك يصوّتون للديموقراطية المسيحيّة»، لم تمنع الانهيار الكلّي، في الانتخابات التالية للحزب الديني الذي حكم منذ نحو نصف قرن.

هذه الإخفاقات لتدخّل الكنيسة في السياسة لم تمنع الفاتيكان من السير بعناد في الطريق نفسها: إنه الأول والوحيد الذي اعترف بدكتاتورية العسكريين الدموية في هاييتي ضدّ الأب «اريستيد»، المذنب لتعاطفه مع لاهوت التحرّر وقضية البؤس في هاييتي.

وذلك مثلما أعرب البابا عن توقه إلى الدكتاتوريات العسكرية حين طوّب أكبر سندٍ ديني لفرانكو، الأستاذ في معهد «أوبوس دبي»، ايسكريفا دي بالاغوير»، أو حين وجّه إلى جلاّد تشيلي، الجنرال «بينوشيه» مباركته الرسولية الخاصة التي نُشرت في الصحيفة التشيلية «ميركورو» في ٣٠ آذار ١٩٩٣.

ولسنا هنا بإزاء بعض الشوائب، لكنها النتيجة المذهبية الصارمة للاهوت السيطرة الذي صاغه لأول مرة القديس بولس في مقابل رسالة يسوع المحرّرة.

هذه العودة الفظّة للاهوت السيطرة الذي أمَّلنا مجمعُ الفاتيكان الثاني بأنه سوف ينتهي، تميزت بأعمال التفتيش الجديد.

إن لاهوتي التحرّر الكبير، ليوناردو بوف، أجبرته الإدارة البابويّة على الصمت، ولكي يُتابع عمله بروح الفاتيكان الثاني وروح ميدلان: الخيار الأثير من أجل الفقراء، أُرغمَ على الاستقالة.

في ٢٦ تشرين الأول استُدعي الأسقف «رويز» أسقف سان كريستوبال من لاس كازاس في مقاطعة شياباز في المكسيك، من قبل القاصد الرسولي «بريجيون» الذي طلب منه أن يُوقّع طلبَ استقالة. وكانت خطيئته الكبرى أنه دافع عن الهنود والفلاحين الفقراء، باسم لاهوت التحرّر الذي كان مقرّره في مؤتمر «ميدلان» الأسقفي، في حين أن الفاتيكان وقّع ضدهم اتفاقاً مع حكومة المكسيك القمعية، كما هدّده كبار ملاّكي المنطقة بالموت وطالبوا بإعفائه، وكما فعلوا بسلفه الشهير «بارتولزكيخ دي لاس كازاس» حامي الهنود، قبل أربعة قرون.

وفي كانون الثاني ١٩٩٥ جاء دور أسقف ايفرو «غايو» ليُعفى من منصبه، بالرغم من احتجاج العديد من الأساقفة واللاهوتيين، في العالم بأسره، ومن مئات آلاف الكاثوليك الفرنسيين المختلفي الإيمان الذين

وجدوا الأمل في انفتاح الفاتيكان الثاني على العالم.

لم يُغفر للأسقف «غايو»انه عصى تعليمات روما عندما رفضَ في سنة ١٩٨٣، أن يُشارك في قبول القنبلة النووية، وأيضاً لأنه حارب باستمرار جميع أنواع الفَصل والاستبعاد. وبعد توبيخ من الناطق باسم الأُسقفية مع موافقة ممثل الأصولية الفاتيكانية، في فرنسا، الكاردينال «لستيجر» (مثلما هو الكاردينال «تروجيلو» حيال أسقفية أمريكا اللاتينية) فرض عليه منفِّذ الحكم الاستقالة.

هكذا يتأكّد، كردّ فعلٍ على آمال الفاتيكان الثاني، الخيار الأثير من الباب والإرادة البابوية في روما، الخيار إلى جانب الأغنياء والأقوياء.

بيان تفصيلي بأعمال روجيه غارودي وبالدراسات التي تناولته

أولاً ـ أعمال روجيه غارودي

١ ـ تاريخ الماركسية.

ـ المصادر الفرنسية للإشتراكية العلمية. دار الأمس واليوم ١٩٤٩. تُرجم إلى البولونية والألمانية واليابانية.

ـ الله قد مات. دراسة حول هيغل، المطبوعات الجامعية الفرنسية. تُرجم إلى الألمانية والإسبانية (الأرجنتين) والبرتغالية ١٩٦٢.

ـ فكر هيغل. دار بورداس. ترجم إلى الإسبانية والبرتغالية والألبانية واليونانية ١٩٦٦.

ـ كارل ماركس. دار سيغير ١٩٦٥. تُرجم إلى إحدى عشرة لغة: التشيكية، الرومانية، الانكليزية (الولايات المتحدة)، الهنغارية، البرتغالية (البرازيل)، الإسبانية (المكسيك)، الألمانية، اليونانية، الإيطالية، اليوغسلافية والعربية (لبنان). (أعيد طبعه في فرنسا في ١٩٧٢ وفي ١٩٧٧).

٢ ـ مشكلات الماركسية.

ـ النظرية المادية للمعرفة. المطبوعات الجامعية الفرنسية ١٩٥٣. تُرجم إلى التشيكية والروسية واليابانية والألمانية.

ـ الحرية. المطبوعات الاجتماعية ١٩٥٥. ترجم إلى الرومانية واليونانية والسلوفاكية والألمانية والبلغارية والإسبانية (كوبا) والفيتنامية.

ـ آفاق الإنسان. المطبوعات الجامعية الفرنسية ١٩٦١. تُرجم إلى العربية والإيطالية والإسبانية (الأرجنتين) والبولونية والبرتغالية (البرازيل) الطبعة الفرنسية الرابعة في ١٩٦٩.

ـ ماركسية القرن العشرين. دار بلون ١٩٦٦. تُرجم إلى النرويجية

والانكليزية (الولايات المتحدة وانكلترا) والتركية والتشيكية والألمانية والإسبانية واليابانية والرومانية.

- من أجل نموذج فرنسي للاشتراكية. غاليماو ١٩٦٨.

- هل يمكن للمرء أن يكون شيوعياً اليوم. مطبوعات غراسيه ١٩٦٨. تُرجم إلى الإسبانية والألمانية والبرتغالية والإيطالية والصربية.

- منعطف الاشتراكية الكبير. دار غاليمار ١٩٦٩، تُرجم إلى اثنتي عشرة لغة: الألمانية، الصربية، البرتغالية، الانكليزية، السلوفينية، التركية، السويدية، اليابانية، الإسبانية، اليونانية والإيطالية.

- الماركسية والوجودية. دار بلون ١٩٦٢. ترجم إلى الألمانية والإسبانية (الأرجنتين) والبرتغالية (البرازيل) واليابانية والإنكليزية (الولايات المتحدة الأمريكية).

- أسئلة موجهة إلى سارتر. مطبوعات «كلارتيه» ١٩٦٠ ترجم إلى الهنغارية والروسية.

- براغ ١٩٦٨.. الحرية المعلقة، فايار ١٩٦٨. ترجم إلى الإيطالية والبرتغالية (البرازيل).

- الحقيقة التامة. غراسيه ١٩٧٠ ترجم إلى الإيطالية والألمانية والسلوفاكية والبرتغالية (البرازيل) والإسبانية (فنزويلا) والانكليزية (نيويورك) والهولندية والفنلندية والسويدية واليونانية والصربية.

- تذكَّرة... (تاريخ مقتضب للاتحاد السوفياتي). مطبوعا «زمن الكرز» ١٩٩٤.

٣ - **الدين.**

- الكنيسة والشيوعية والمسيحيون. المطبوعات الاجتماعية ١٩٤٩. تُرجم إلى البولونية والهنغارية والسلوفاكية والروسية.

- من الحرم إلى الحوار. «بلون» ١٩٦٥. تُرجم إلى عشر لغات: الألمانية والهولندية والانكليزية (الولايات المتحدة وانكلترا) والتشيكية والإسبانية والبرتغالية (البرازيل) والبولونية واليابانية (المقدمة الألمانية للآب كارل كاهنر).

ـ محو حتمية التاريخ. المركز البروتستانتي للدراسات، جنيف ١٩٧٣.
ـ الإسلام الحي. دار الكتاب، الجزائر ١٩٨٦.
ـ أصوليات. مطبوعات بيير بيلفون. تُرجم إلى العربية والتركية والإسبانية ١٩٩٠.
ـ هل نحن بحاجة إلى الله. مقدمة بقلم الراهب بيير. مطبوعات «ديكليه دي بروار» ١٩٩٣. تُرجم إلى الإسبانية والهولندية.

٤ ـ الأخلاق.

ـ الماركسية والأخلاق. المطبوعات الاجتماعية ١٩٤٨، تُرجم إلى البولونية والإيطالية.
ـ ما الأخلاق الماركسية. المطبوعات الاجتماعية ١٩٦٣، ترجم إلى الإسبانية (كوبا).
ـ الإنسانية الماركسية. المطبوعات الاجتماعية ترجم إلى الروسية والرومانية والهنغارية والإسبانية (الأرجنتين).

٥ ـ علم الجمال

ـ مسار آراغون: من السريالية إلى العالم الواقعي. غاليمار ١٩٦١. ترجم إلى الهنغارية. من أجل واقعية للقرن العشرين. دراسة عن فيرنان ليجيه غراسيه ١٩٦٨.
ـ واقعية بلا ضفاف. دار بلون ١٩٦٤. تُرجم إلى ثلاث عشرة لغة: البولونية والهنغارية واليونانية والإسبانية (الأرجنتين وكوبا) والهولندية والتشيكية واليوغسلافية واليابانية والرومانية والألمانية والتركية والبرتغالية والروسية (مقدمة لويس آراغون).
ـ لنرقص حياتنا مطبوعات «سوي» ١٩٧٣. ترجم إلى الإيطالية والبرتغالية والهولندية والإسبانية والفارسية واليونانية (مقدمة موريس بيجار).
ـ ٦٠ عملاً تبشّر بالمستقبل. مطبوعات «سكيرا» جينيف ١٩٧٤.
ـ الجامع: مرآة الإسلام. مطبوعات جغوار، باريس ١٩٨٥. طبع باللغات

الثلاث الفرنسية والعربية والانجليزية. مع ١٥٠ صورة ملونة.

٦ ـ حوار الحضارات.

ـ الإسهام التاريخي للحضارة العربية الإسلامية. الجزائر ١٩٤٦، تُرجم إلى العربية.

ـ المشكلة الصينية، مطبوعات سيغير ١٩٦٧. ترجم إلى التشيكية والإيطالية والصربية والبرتغالية (البرازيل) والألمانية والهنغارية واليابانية.

ـ من أجل حوار الحضارات مطبوعات دينويل، ترجم إلى العربية والتركية والإسبانية والإيطالية والبرتغالية والألمانية.

ـ كيف يصبح الإنسان انسانياً. مطبوعات افريقيا الشابة ١٩٧٨.

ـ وعود الإسلام. مطبوعات سوي ١٩٨١. تُرجم إلى العربية والبرتغالية (البرازيل) والأندونيسية والإسبانية والتركية والألمانية.

ـ قضية اسرائيل، مطبوعات بابيروس ١٩٨٣. تُرجم إلى العربية والألمانية والإيطالية.

ـ فلسطين أرض الرسالات الإلهية. مطبوعات «الباتروس» باريس ١٩٨٦، تُرجم إلى العربية والإسبانية والإيطالية.

ـ الإسلام في الغرب: قرطبة إحدى عواصم الفكر، مطبوعات هارتمان ١٩٨٧. ترجم إلى الإسبانية.

٧ ـ أبحاث حول ابتكار مستقبل ذي وجه إنساني.

ـ استعادة الأمل، مطبوعات غراسيه ١٩٧١. ترجم إلى الهولندية والبرتغالية والإيطالية والإسبانية واليونانية.

ـ الخيار. مطبوعات روبير لافون ١٩٧٢. تُرجم إلى الألمانية، الإسبانية (فنزويلا واسبانا)، الهولندية، الإنكليزية، الإيطالية، البرتغالية، السويدية واليونانية.

ـ مشروع الأمل، مطبوعات روبير لافون ١٩٧٦. ترجم إلى الإيطالية والبرتغالية والإسبانية والألمانية.

ـ ماقولك بما أنا؟ رواية. مطبوعات سوي ١٩٧٨. تُرجم إلى البرتغالية والعربية والإيطالية والهولندية والألمانية.

ـ عهد الرجال: مطبوعات روبير لافون. ترجم إلى الإيطالية والإسبانية والفنلندية واليونانية والبرتغالية (البرتغال والبرازيل) والألمانية والهولندية واليابانية والصربية.

ـ نداء إلى الأحياء. مطبوعات سوي ١٩٧٩. تُرجم إلى الألمانية والدانماركية والبرتغالية والإسبانية والإيطالية والغربية والتركية والكاتلانية.

ـ مايزال في الوقت متسع للعيش. مطبوعات ستوك ١٩٨٠. تُرجم إلى البرتغالية (ليشبونه والبرازيل).

ـ من أجل مجيء المرأة. مطبوعات ألبان ميشيل ١٩٨١. ترجم البرتغالية والعربية والألمانية والإسبانية.

ـ ترجمة القرن العشرين. وصية روجيه غارودي الفلسفية. مطبوعات توغي، باريس ١٩٨٥. تُرجم إلى الإسبانية (مدريد). مقدمة الأب «شينو».

ـ من أجل إسلام القرن العشرين. مطبوعات توغي، باريس ١٩٨٥. طُبع باللغات الثلاث: الفرنسية والعربية والانجليزية.

ـ في معاكسة الليل (قصيدة). مقدمة «صلاح ستيتية». مطبوعات لير، لوزان ١٩٨٧.

ـ جولتي في القرن وحيداً «مذكرات». مطبوعات روبير لافون باريس ١٩٨٩. تُرجم إلى الإسبانية.

ـ إلى أين نذهب؟. مطبوعات ميسيدور، باريس ١٩٩٠. تُرجم إلى الألمانية.

ـ حفار القبور. مطبوعات ارشيبيل باريس ١٩٩٢.

ثانياً: دراسات حول أعمال روجيه غارودي

* في فرنسا

ـ ر. ب كويتيه: مسيحيون وماركسيون. حوار مع روجيه غارودي. مقدّمة

الأب «شينو» ١٩٦٧.

- سيرج بيروتينو: غارودي. مطبوعات سيغير، مجموعة: فلاسفة جميع الأزمنة، باريس ١٩٦٩. تُرجم إلى الإيطالية والبرتغالية والإسبانية.

- كلود غليمان: غارودي بقلم غارودي. مطبوعات الدائرة المستديرة. باريس ١٩٧٠. تُرجم إلى اليابانية.

- أندريه دوبليكس: اشتراكية روجيه غارودي والمشكلة الدينية. مطبوعات بريفا تولوز ١٩٧١.

- روبير غولون: المسار الروحي لروجيه غارودي. (أطروحة) جامعة ميتز ١٩٨٥.

- ر. غيرلاند: غارودي والتوسر: المطبوعات الجامعية الفرنسية. باريس ١٩٩٣.

*** في ألمانيا**

- ولفغانغ جيجر: غارودي وحوار الحضارات (أطروحة). جامعة فرانكفورت ١٩٨٤.

*** في بلجيكا**

- سالم بستروس: الاشتراكية والمسيحية وتحرر الإنسان في فكر غارودي (أطروحة لاهوتية). جامعة لوفان ١٩٧٦.

- مارك بيجوفيه: ماركسية القرن العشرين والحوار مع المسيحيين لدى غارودي (أطروحة). جامعة لييج.

*** في مصر**

- أميته عاوي وعبد العزيز شرف: روجيه غارودي والإسلام. مقدمة شيخ الأزهر، الشيخ أحمد حسن الباقوري، مدير مؤسسة الدراسات الإسلامية في القاهرة، ورئيس التجمع العالمي للشباب المسلمين. دار مصر للطباعة، القاهرة ١٩٨٤. بالعربية.

ـ منال سلطان: فكر غارودي منذ ١٩٨٠ (أطروحة)، الاسكندرية ١٩٩٠.

* في إسبانيا

ـ الأب أنتونيو ماتابوش: روجيه غارودي وبناء الإنسان. الأرض الجديدة برشلونة ١٩٧١.

. جوزيه ماريا اكويرا اورا: موقف غارودي من الدين (أطروحة). جامعة فيتوريا ١٩٧٥.

ـ سانتياغوس. رويت فيرنانذير: الله والدين في حياة روجيه غارودي وفكره (أطروحة)، كلية الفلسفة. برشلونة ١٩٨٠.

* في الولايات المتحدة الأمريكية

روسيل برادنر نوريس: الله وماركس والمستقبل. حوار مع روجيه غارودي، مطبوعات فورتريس ١٩٧٤.

* في هولندا

ـ شانتال ليتيرم: الأغراض الدينية في عمل غارودي (أطروحة)، لوفان ١٩٧٢.

ـ س. سميث: روجيه غارودي والمسيحيون. كلية اللاهوت في نيميغ ١٩٧٦.

ـ أ. فانوستفين: الله هو الإنسان. تطور روجيه غارودي. كلية اللاهوت في أمستردام.

ـ بوب فان جيسين. غارودي والمادية المسيحية (أطروحة)، ١٩٨٤.

* في إيطاليا

ـ جيولانا مارتون: الاستلاب الديني ونتائجه الأخلاقية والفكرية لدى روجيه غارودي (أطروحة فلسفية)، جامعة بادو ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠.

ـ مارتاليفا: فكر روجيه غارودي السياسي (أطروحة فلسفية)، جامعة بادور

١٩٧٠ - ١٩٧١.

- كوزيمو كوبولي: التعددية والحوار في فكر غارودي (أطروحة فلسفية)، جامعة ليتشي ١٩٧٢ - ١٩٧٣.

- دينو مانغران: روجيه غارودي ومشكلة الحرية. كلية الاجتماع في ترانت ١٩٧٤.

- فرانسيسكا برانزيغالي: علم الجمال لدى غارودي (أطروحة)، جامعة بادو ١٩٧٤.

- ايتالوا ليني: روجيه غارودي: ماركسي من القرن العشرين. (أطروحة)، جامعة بينر ١٩٧٤.

- مانويل باغولا: الذاتية والتعالي في فكر روجيه غارودي (أطروحة)، جامعة لاتيرانيسيس، روما ١٩٧٤.

* في البرتغال

- م. ف. برانكو: حوار مع روجيه غارودي. ليشبونة ١٩٧٩.

* في الاتحاد السوفياتي

- موندجيان: المترد غارودي. مطبوعات أكاديمية العلوم، موسكو ١٩٧٣.

* في يوغسلافيا

- زدرافكو مونيسيك: أبحاث غارودي الفلسفية. مطبوعات سلوفو، بلغراد ١٩٧٢.

* في زائير

- لامباتيبوا: الأسس الفلسفية لاشتراكية روجيه غارودي من أجل إعادة النظر في الإشتراكية الافريقية (أطروحة). جامعة لوبوفياشي ١٩٨٢.

الفهرس

نحو حرب دينية

ليس المقصودُ بالحرب الدينية حرباً بين الإسلام والمسيحية، ولا بين الإيمان وعدم الإيمان؛ وإنما هي تلك المواجهة الأساسية بين «وحدانية السوق» - أي المال - وجميع الذين يريدون أن تكون لحياتهم معنى.

ولاجدال فيما طرحه المؤلفُ حول هذه «الوحدانية» الجديدة. أما ماقاله المؤلفُ عن المسيحيّة والإسلام والماركسيّة والدول الاشتراكية والغايات فسوف يكون مثار جدلٍ كبير. وعسى أن يكون ذلك الجدل مثمراً يقرّب بين الشعوب ويساعد على تحرّرها من ذلك الجبروت الجديد. ومن أجل هذا الجدل تُرجم الكتابُ.

المترجم

دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع
لبنان - بيروت - ص.ب: ٦٢١٣ - ١٤